VOLUMEN XXV MCMLIX

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1959

Sayyid Jamâl el-Dîn al-Afghânî

Saggio sul suo concetto della religione

Nel movimento di rinascita dell'Islam moderno la personalità del Sayyid Jamâl el-Dîn al-Afghânî tiene innegabilmente un posto di pioniere. Tutti coloro che si sono occupati di studiare gli sviluppi dei vari movimenti di riforma dell'Islam dopo il secolo XIX, non possono tralasciare di ricordare l'attività — veramente sorprendente — di questo irrequieto risvegliatore di popoli addormentati.

I. Goldziher gli aveva riservato alcune colonne della Enciclopedia dell'Islam (1). E. Browne studiando le cause della rivoluzione persiana del 1905-1909 non manca di dimostrare il ruolo importante che ebbe nella preparazione del movimento Jamâl el-Dîn al-Afghânî (2). Ma è soprattutto la biografia che di lui ci ha lasciato il suo discepolo, il grande riformatore egiziano Sheikh Muhammad Abduh, quella che mantiene ancora viva la figura dell'al-Afghânî nella coscienza musulmana moderna (3).

(1) GOLDZIHER, *Djamâl al Din al-Afghân*, art. in *Encyclic. of Islam*, t. I, 1008.

(2) E. BROWNE, *The Persian Revolution of 1905-1909*, Cambridge 1910; gli ha consacrato tutto il I capitolo, pp. 3-36. — Browne ce lo presenta con queste parole: « A born politician and propagandist, Jamâl was a man of enormous force of character, prodigious learning, untiring activity, dauntless courage, extraordinary eloquence both in speech and writing, and in appearance equally striking and majestic », p. 3.

(3) La traduzione francese della Biografia di Jamâl el-Dîn al-Afgânî scritta da Mohammed 'Abduh si trova nell'edizione della *Réfutation des matérialistes*, Paris 1942, pp. 31-57. — Sulla figura dello Sheick Mohammad 'Abduh (1849-1905) cfr. l'art. di J. SCHACHT, *Muḥammad 'Abduh*, nella *Shorter Encyclop. of Islam*, Leiden 1953; le pagine che gli ha consacrato H. LAOUST nel suo volume: *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-Dîn Ahmad B. Taimîya*, Le Caire 1939, pp. 542-57; 'OTHMAN AMÎN, *Muhammad 'Abduh, essai sur les idées philosophiques et religieuses*, Le Caire 1944; ANAWATI O. P., et GARDET, *Introduction à l'étude de la théologie musulmane*, Paris 1948, pp. 83-6; e soprattutto l'opera del P. JOMIER O. P., *Le Commentaire coranique du Manâr*, Paris 1954.

I dati biografici dell'al-Afgâhnî sono stati nuovamente presentati nella prefazione che la Prof.ssa Goichon ha premesso alla traduzione francese della biografia di al-Afghânî scritta da Muhammad Abduh e dell'operetta polemica dell'al-Afghânî stesso sulla confutazione dei materialisti (1).

Non possiamo fare a meno di accennare brevemente alle fasi della vita di Sayyid Jamâl el-Dîn al-Afghânî, al fine di meglio situarlo nell'ambiente storico nel quale ha vissuto, e che potrà farci comprendere certi aspetti del suo pensiero religioso.

Cenni Biografici

Era stata messa in dubbio la « nazionalità afgana » di Jamâl el-Dîn, specialmente da alcuni autori iraniani che lo reclamavano quale gloria dell'Iran. Oggi possiamo dire che gli autori sono quasi tutti unanimi a riconoscere che Jamâl el-Dîn è nato a As'adâbâd di Beyhâd, un villaggio del Kinir nella provincia di Ka'boul nell'Afghanistân, nel 1838. La sua famiglia si reclama discendente dal Profeta e dal grande tradizionalista Aly-at-Tirmidhi. Si può accettare la chiarificazione del Prof. Massignon, che se Jamâl el-Dîn è Afgano per nazionalità e per nascita, egli è però un puro iraniano per razza ed origine: « sunnita, senza dubbio, come tutti gli afghâni, ma un puro temperamento di iraniano, e tutta l'educazione di Jamâl el-Dîn fu iraniana, e l'unica opera che egli ha scritto l'ha scritta in persiano » (2).

(1) Jamâl ad-Dîn al Afghânî, *Réfutation des matérialistes* - Traduction sur la 3e édition arabe avec introduction et notes par A. M. Goichon, Paris 1942, pp. 1-19. — Abbiamo pure consultato con grande interesse la tesi di Sharif al Mujahid, *Sayyid Jamâl al-Dîn al-Afghânî: His Role in the Nineteenth Century Muslim Awakening,* presentata all'Istituto di Studi Islamici dell'Università Mc Gill in Montreal (Canadà) nel 1954.

(2) L. Massignon, *De Jamal oud Din au Zahawi,* in *Revue du Monde Musulman,* An. IV, N. 12, 1910, p. 563: « ...sunnite sans doute comme tous les afghans, mais un pur tempérament d'Iranien. ...En toute l'éducation de Jamâl oud Dîn a si bien été iranienne que le seul ouvrage qu'ait daigné écrire ce professeur d'énergie il écrivit en persan ». — Cfr. E. Rossi, *Il Centenario della nascita di Gemâl ud Dîn el Afghâni celebrato a Kabul,* in *Oriente Moderno* XX (1940) pp. 262-5.

Trasferitosi con la famiglia nella capitale Ka'boul, a otto anni Jamâl el-Dîn iniziò i suoi studi, sino all'età di 18 anni. Nel 1856 comincia a viaggiare ancora giovane, e parte per l'India dove ha i primi contatti con il mondo occidentale inglese. Crediamo che certi aspetti del suo carattere rivoluzionario e della sua attività anglofoba possano essere stati originati da questo primo contatto ricevuto in un animo giovanile pieno di fervore e di sincere aspirazioni. Il fatto pure che al-Afgânî abbia intrapreso subito in un'età molto giovane il suo pellegrinaggio alla Mecca, mostra il profondo senso religioso che lo animava. Alla Mecca vi è rimasto quasi quattro anni (1857-1861); quali influenze nella sua formazione dottrinale egli possa avere subito, per esempio da parte del movimento Wahhabîta non possiamo saperlo; nasce forse a contatto del pan-arabismo pronunciato degli wahhabîti, nella sua coscienza di non-arabo, quasi come una reazione la visione del pan-islamismo che al-Afgânî richiamerà in tutta la sua vita? È forse probabile.

Questo soggiorno alla Mecca ha contribuito a galvanizzare la sua anima giovanile che là ha attinto un nuovo fervore religioso, da deciderlo a ritornare nel suo paese natale per tentarvi l'inizio di vere riforme. Di fatto appena rientrato nell'Afghanistân dal principe Sher 'Aly-Khan è autorizzato a stampare un giornale, e prospetta lo studio delle riforme più di carattere sociale che strettamente religiose. Forse un senso del valore fondamentale che per l'Islam ha la « guerra santa » (jihâd), riscoperto nella sua formazione alla Mecca gli ha suggerito l'importanza della riforma della struttura dell'esercito? Egli è preoccupato altresì della riforma dell'educazione e dell'insegnamento; della necessità di aprire scuole, ospedali, aumentare e facilitare le comunicazioni, modernizzare i mezzi di trasporto, riformare le istituzioni amministrative e la stessa Assemblea Nazionale (Majlis-j-shûrâ). Durante le varie lotte interiori per il potere dell'Afghanistân Jamâl el-Dîn riesce a mantenersi in buoni rapporti, prima con l'Emiro Dost Mohammed Khân, che aveva accompagnato nella campagna militare per la conquista dell'Herât (Nord-est dell'Afghanistân) e assistette poi nella morte. L'emiro lo considerava un consigliere prezioso, e sebbene ancora al-Afghânî fosse giovanissimo, lo aveva nominato membro del governo. Più tardi l'emiro Mohammed A'zhân Khân lo sceglieva per « primo vizîr », e suo consigliere. Quando con l'aiuto

inglese, l'emiro Mohammed fu detronizzato nel 1868, e si rifugiò in Persia, e prese il trono Sheer Aly, Jamâl el-Dîn poté rimanere a Ka'boul, sempre bene trattato anche dal nuovo emiro, sia per il rispetto alla sua famiglia discendente dal Profeta, sia per la personalità e la stima che l'al-Afghânî imponeva. Ma qualche tempo dopo Jamâl el-Dîn, crede bene abbandonare l'Afghânistân, chiedendo l'autorizzazione di fare un secondo pellegrinaggio alla Mecca, che gli venne accordato sotto la condizione di non passare dall'Iran, temendo le autorità qualche contatto sovversivo con il precedente emiro detronizzato. Si recò in India per la seconda volta, ma le autorità inglesi non gli permisero di soggiornare molto. Già sino dal suo primo soggiorno in India Browne afferma che Jamâl el-Dîn aveva profittato per informarsi dell'insegnamento e della metodologia europea; non mancò nemmeno in questo secondo e pur breve periodo di passaggio dall'India di arricchirsi nuovamente [1]. Un mese dopo partì per l'Egitto dove vi rimase soltanto quaranta giorni, rinunziando al suo viaggio alla Mecca. Forse sino da questo primo contatto con l'Egitto Jamâl incontrò all'Università dell'al-Azhâr, presentato dallo Sheykh Hasan at-Tawîl, il giovane studente Mohammad Abduh, che più tardi subirà tutto il fascino e l'influenza del « riformatore Afghâno » [2]. La sede del Califfato, Costantinopoli, non manca di attirare al-Afghânî, ed il « primo vizîr » della Sublime Porta gli fa trovare una festosa accoglienza; il Sultano lo nomina membro dell'Accademia Ottomana, dopo sei mesi, ed è pure invitato a tenere pubbliche conferenze nella Moschea Aya Sophyya ed in quella del Sultano Ahmet. Il suo insegnamento appare eterodosso e viene accusato di « irreligiosità » e di attaccare con veemenza l'autocrazia ed il dispotismo, di incitare le masse alla rivolta contro l'autorità esistente. Le accuse sono sostenute da Hasan Fahmi Effendi, grande Sheykh al Islâm, e suscitano una violenta polemica anche nella stampa; così dopo quasi un anno di soggiorno costantinopolitano (1870-1871) Jamâl el-Dîn al-Afghânî è invitato a lasciare la Turchia e torna in Egitto.

Il Governo Egiziano gli assegna un sussidio di 12 mila piastre annue, e lo incarica di insegnare ad un gruppo di giovani che si ispireranno del suo ideale: risvegliare la coscienza dei popoli musul-

(1) E. Browne, op. cit., pp. 4-6.
(2) P. Jomier O. P., op. cit., p. 4.

mani, per riportare l'Islam alla sua gloria del passato. La tesi di Afghânî sosteneva che la prima condizione era quella della liberazione dei popoli musulmani dall'oppressione dello straniero. Egli amava soprattutto mirare al rovesciamento del dominio britannico nei paesi dell'Oriente ed alla soppressione della tutela che gli inglesi si arrogavano di « protettori dei dirigenti e dei governi dei popoli islamici ».

Il fascino personale che la sua parola, le sue idee irradiavano sulla giovane generazione egiziana non fu senza una profonda trasformazione dei destini dell'Egitto. « Ivi ebbe numerosi discepoli il più eminente dei quali fu Muhammad Abduh. Ovunque egli era il campione della rinascita musulmana; egli voleva provocare una rivoluzione con la quale aprire l'emancipazione dei popoli musulmani, i quali avrebbero dovuto allora trovare in loro stessi, nella loro coscienza e nella loro storia, gli elementi necessari per realizzare uno stato migliore. Egli scrisse poco, ma l'influenza della sua parola fu grande, insistendo specialmente, dal punto di vista letterario, sulla necessità di ricorrere ad una prosa semplice, libera da ogni ornamento, sbarazzata dalle lungaggini e ripetizioni, più preoccupata del pensiero » (1).

Il giovane azharista Muhammad Abduh fu da lui conquiso. I due spiriti simpatizzarono, nel 1878 entrarono insieme a fare parte della Massoneria della Loggia Scozzese del Cairo. Afghânî era convinto che la missione della Massoneria fosse quella di lottare contro il potere dei Re e dei Papi, che erano giudicati oppositori di ogni emancipazione della scienza e della libertà. Più tardi Jamâl el-Dîn disilluso della Loggia Scozzese, ne avrebbe fondata lui stesso una « egiziana » riallacciandola alla massoneria francese (2).

L'attività « politica » di Afghânî non poteva rimanere sconosciuta al Consolato Inglese del Cairo. Blunt — che sebbene inglese, fu legato da stretta amicizia con Afghânî afferma che questi avrebbe proposto al suo discepolo Mohammad Abduh, di uccidere sul ponte di Kasr el-Nil il Kedive Ismail, e che il giovane egiziano avrebbe approvato l'uccisione del « tiranno venduto allo straniero » (3).

(1) SHARIF AL MUJÂHID, op. cit., p. 46; P. J. ABD EL JALÎL, *Brève Histoire de la Litterature Arabe*, Paris 1946, p. 225.

(2) P. JOMIER O. P., op. cit., pp. 4-6.

(3) W. Scawn BLUNT, *Secret History of the English Occupation of Egypt*, New York 1922, p. 369 — Blunt riferisce di avere avuto la notizia da Arabi Pasha.

Fu così obbligato a lasciare l'Egitto col suo amico e compagno Abu Turâb. E nel settembre del 1879 si rifugiò nell'India a Haïderâbâd di Dekka, dove compose il suo trattato del quale ci occupiamo: « La confutazione dei materialisti ».

Al momento della rivolta di Arabi Pasha in Egitto e dell'occupazione inglese per reprimere i movimenti « nazionalisti egiziani » dei quali egli era ritenuto uno dei principali fomentatori e responsabili, fu convocato a Calcutta, dove il governo dell'India lo mise in soggiorno coatto, sino al ritorno della calma in Egitto. Le autorità britanniche lo autorizzarono allora a recarsi dove desiderasse. Goldziher accenna ad un viaggio negli Stati Uniti dove sarebbe rimasto qualche mese per procurarsi, senza esito però, la nazionalità americana, sull'autorità del Blunt, e del Browne; mentre Sharîf al-Mujâhid ritiene molto improbabile questo viaggio (1).

Nel 1883 per la prima volta Jamâl el-Dîn soggiorna a Londra, e poi raggiunge il suo discepolo egiziano, Muhammad Adbuh, esiliato a Parigi. Entrambi fondano a Parigi un settimanale in lingua araba: *al-'Urwat al-Wuthkâ* (*Il vincolo indissolubile*) che diventerà — non ostante la breve vita — una fiamma incendiaria dei vari focolai di rivolte nazionaliste musulmane nei vari paesi dell'Islam, dove le autorità non tarderanno a proibirne la diffusione (2).

In questo suo soggiorno parigino Jamâl ebbe modo di entrare in contatto con il Forein Office di Londra per la pace nel Sudan e per gli interessi inglesi nella Persia. Disgustato di tutti gli intrighi della politica inglese e di tutti i compromessi che gli richiedevano, pensò allo studio della politica orientale della Russia. Intanto a Parigi stesso, in seguito ad una conferenza sull'Islam di Renan, scrisse una risposta pubblicata sul « *Le Journal des debats* », e subì anche lui il fascino e della persona e del pensiero di Ernesto Renan (3).

(1) Sharif al Mujâhid, op. cit., p. 24, n. 1.

(2) Per l'eco avuto nell'animo giovanile di Rachîd Rîda egli stesso ci ha lasciato una testimonianza: « Je lus les articles qui appelaient à une ligne panislamique, à la résurrection de la gloire de l'Islam, de sa puissance politique, de sa force, qui appelaient à recouvrer la part des royaumes qui lui avait échappé, à libérer les peuples asservis par les étrangers ». P. Jomier O. P., op. cit., pp. 30-3.

(3) La lettera è stata ripubblicata in appendice alla traduzione francese della *Réfutation des Matérialistes*, dalla Goichon, pp. 174-85. — Cfr. L. Massignon, art. cit., p. 564: « C'était au temps des visites — déjà

Disilluso ancora un volta della politica inglese, dopo i diversi contatti con Blunt, Jamâl el-Dîn al-Afghânî credé potere ottenere un aiuto al suo sogno di rinascita dei popoli musulmani appoggiandosi alla « Santa Russia ». E nel 1886 lasciava Parigi per recarsi a Mosca e a Pietrogrado al fine di preparare un'alleanza Russo-Turca-Afghâna contro l'Inghilterra. L'impressione da lui suscitata negli ambienti russi fu straordinaria; riuscì a ottenere dallo Czar di permettere ai musulmani la stampa del Corano e di altri loro libri religiosi. Invitato dallo Shâh Nasir al-Dîn di recarsi in Persia, rimase a Teheran qualche tempo accettando incarichi politici. Ma nel 1887 ritornò in Russia dove soggiornò quasi per due anni (1). In questo periodo ebbe strette relazioni con il Grande Mufti della Russia Riza ud-Dîn Ibn Fakhr-ud-Dîn (1859-1936). A Monaco nel 1889 nuovamente lo Shâh di Persia lo riconduce con sé. Durante il suo nuovo soggiorno iraniano sarebbe ritornato una terza volta in Russia per cercare una soluzione alla tensione russo-iraniana. Rientrato nell'Iran gli intrighi del Gran Vizîr Mirzâ Aly Asghâr Khân, gli crearono una atmosfera sfavorevole, ed apparve quale agitatore che tentasse sobillare una rivolta contro la Corte. Rifugiatosi nel santuario di Shâh 'Abd al Azîm, vicino a Teherân, venne prelevato per ordine dello Shâh ed arrestato nel 1891, sotto l'accusa di attività rivoluzionaria, e per la sua incitazione ad ostacolare la concessione del tabacco agli inglesi. Condotto alla frontiera si rifugiò prima a Basra, e poi partì nuovamente per Londra, da dove voleva fare conoscere al mondo intero « il regno del terrore che dominava in Persia » (2).

Durante il suo soggiorno in Londra, nel 1892, riceveva ed accolse l'invito del Sultano Abdel Hamid di recarsi a Costantinopoli, dove gli veniva assegnata una pensione mensile, essendo

légendaires en pays arabe — du Seyyid Jamâl oud Dîn chez l'historien de l'origine des langues sémitiques — car, lui aussi, eut ses " huit jours chez Mr. Renan ", quoiqu'il n'ait pas noté en arabe ses " impressions de psychotérapie " renanienne, à notre grand regret... ».

(1) SHARIF AL MUJÄHID, op. cit., p. 28.

(2) E. BROWNE, op. cit., p. 10, 24-35. — Anche *The Times* di Londra del 12 gennaio 1891 dava notizia dell'arresto di al-Afghânî, in una corrispondenza da Teherân. Le circostanze dell'arresto, la violazione della sacralità del Santuario, e l'espulsione dall'Iran furono descritte da Jamâl el-Dîn stesso in un articolo: *The Reign of Terror in Persia*, e pubblicato nella *Contemporary Review*, febbraio 1892, pp. 238-48.

accolto e stimato come il capo del movimento pan-islamico. Ma dopo l'assasinio dello Shâh di Persia, da parte di un servo e discepolo ammiratore di Jamâl el–Dîn, nel 1896, la sua posizione a Costantinopoli si faceva sempre più difficile, accorgendosi ormai di essere in una « prigione di oro » ed abbandonato da tutti.

Morì il 9 marzo 1897, solo, assistito unicamente da un servo cristiano. Alcuni dubitano che fosse avvelenato. Per ordine del Sultano tutti i suoi scritti erano confiscati, e nessuna cerimonia fu fatta per la sua sepoltura, che fino a pochi anni fa rimase nascosta. Scoperta più tardi dall'orientalista americano C. Crane, il Governo Afgano otteneva nel 1944 dalla Nuova Repubblica Turca le spoglie mortali di Jamâl el–Dîn, che considerava eroe nazionale, per dargli onorevole sepoltura a Ka'boul [1].

Gli scritti di Jamâl el–Din el–Afghânî

Servendoci della lista raccolta da Sharîf al–Mujâhid presentiamo qualche accenno sugli scritti di Jamâl el- Dîn. Pure essendo un ingegno molto versatile, un'enorme forza di carattere gli aveva permesso di occuparsi con passione dei vari campi della cultura religiosa, filosofica e scientifica. « Filosofo, autore, oratore e giornalista — nota Goldziher — Afghânî fu soprattutto un uomo politico, considerato dai suoi avversari quale pericoloso agitatore » [2].

La preoccupazione della sua vita fu, diremo, più politica che strettamente religiosa; egli concepiva la rinascita vera del mondo musulmano come possibile unicamente se i popoli erano prima liberati dal giogo straniero. Per lui, quindi, avanti qualsiasi riforma strettamente religiosa s'imponeva come condizione l'emancipazione politica e sociale dei paesi musulmani. In tutta la sua movimentatissima esistenza si era prefisso un programma ben delineato, al quale consacrò ogni momento della sua vita:

1) Liberazione dei popoli musulmani dall'influenza e dallo sfruttamento europeo; 2) Indipendente sviluppo di ciascun paese musulmano, attraverso libere istituzioni politiche e sociali; 3) Unio-

[1] E. Browne, op. cit., p. 404; Sharif al Mujâhid, op. cit., p. 34-6.

[2] Goldziher, art. cit.: « Philosopher - author orator and journalist, but above all he was a politician regarded by his opponents as a dangerous agitator... ».

ne di tutti i paesi musulmani, compresa pure la Persia shi'ita, sotto un unico califfato (pan-islamismo); 4) Creazione di un potente impero musulmano capace di resistere ad ogni intervento europeo (1).

Tutta questa attività prodigiosa di straordinaria e affascinante eloquenza per eccitare il mondo musulmano invitandolo alla realizzazione totale del suo programma non ha lasciato molto tempo a Jamâl el-Dîn per scrivere.

1. – *Storia dell'Afghanistân*, originariamente scritta in persiano; tradotta in arabo: *Tatimmat al Bayân fî Tarîkh-i-Afghânistân*, Cairo 1910 (2).

Dall'arabo è stata tradotta in urdu dal Mawlawî Maḥmûd 'Alî Khân: *Tarikh-i-Afghânistân* e pubblicata con cenni biografici a Lâhôr, 1342 a. h.

2. – *Al-Qadâ wa 'l-Qadar*, un breve trattato sulla Predestinazione pubblicato al Cairo, senza data, e con qualche nota biografica sul Jamâl.

3. – *Al-'Urwah al-Wuthqâ*, edito molto tardivamente al Cairo, 1346/1928, con una biografia di Jamâl scritta da Mustafâ 'Abd al-Râzeq. È una raccolta degli articoli di Jamâl apparsi nel suo settimanale stampato a Parigi nel 1884 in collaborazione con Muhammad 'Abduh. La maggior parte poi di questi scritti sono stati tradotti in urdû e pubblicati in forma di libri:

a) *Maqâlât-i-Sayyid Jamâl al-Dîn Afghânî* – Daftar-i-Roznâma'-i-Sarhad, Peshâwar, 1936. Sono inseriti anche alcuni discorsi di Jamâl in persiano;

b) *Irshâdât-i-Jamâl al-Dîn Afghânî*, pubblicato in Lâhôr, 1945.

c) *Maqâlât-i-Jamâl al-Dîn Afghânî*, tradotto da Mubâriz al-Dîn Raf'at, Haydarâbâd, Dakhan, 1946.

(1) Ibidem. — W. C. SMITH, *Islam in Modern History*, Princeton, N. J., 1957, pp. 47-51. — Invece per Mohammad 'Abduh la riforma del mondo musulmano avrebbe dovuto iniziarsi dalla riforma veramente religiosa, prima che politica. Cfr. J. JOMIER O. P., *Le Commentaire coranique du Manâr*, pp. 8-22. Forse più che Jamâl el Dîn, egli aveva subito maggiormente il fascino della dottrina di Ibn Taimîya, e del movimento Wahbîta.

(2) Queste note sulla storia dell'Afghanistân, secondo L. Massignon, sarebbero state redatte da Mohammed 'Abduh, e non da Jamâl el-Dîn; cfr. « Preface » de A. M. GOICHON, op. cit., p. 5 n. 2.

4. – *Falsafah'-i-Shahâdat-i-Hazrat-i-Sayyid al-Shuhdâ'*, un breve studio sulla filosofia, che sarebbe andato perduto, secondo il parere di Mirzâ Lutf Allâh Khân.

5. – *Maqâlât-i-Jamâliyah*, edito da 'Abd al-Ghaffâr Shahbâz, in Calcutta (senza data). È una raccolta di vari discorsi e articoli in persiano, apparsi su alcuni giornali dell'India.

Un'altra raccolta di questi articoli e discorsi in persiano era pubblicata a Teheran 1313 a.h. sotto il titolo di *Mua'ssasah Khâwar* da Mirzâ Luft Allâh Khân.

In urdû ha presentato tutti gli articoli tradotti dal persiano in un volume col titolo persiano: *Maqâlât-i-Jamâl al-Din Afghânî*, il Prof. Mubâriz al-Dîn Raf'at, a Haydarâbâd, Dakhan, 1944.

6. – *Radd-i-Nechariyyah* – « Confutazione dei materialisti », (in persiano), Bombay, 1298 a.h./1881 a. D.

Varie edizioni sono state fatte della traduzione in urdû, la prima al tempo di Jamâl in Calcutta, 1883; *Nechariyat*, traduzione di Mawlawî 'Abd al-Hannân, a Lâhôr, 1349 a.h.; a Lâhôr è apparsa pure un'altra edizione urdû presso Shi'r wa Adab, senza data; Mubâriz al-Dîn Raf'at nel 1946 a Haydarâbâd pubblicò la traduzione urdû ed il testo della traduzione araba di Muhammad 'Abduh.

La traduzione araba fatta da Muhammad 'Abduh, con una introduzione, e pubblicata la prima volta a Beyrout 1886, ha avuto varie edizioni (Cairo 1925, 1935), col titolo: *Al-Radd 'alâ al-Dahriyyîn*.

Da questa traduzione araba la Prof. A. M. Goichon ha preparato una traduzione francese: *La Réfutation des Matérialistes*. (Ed. P. Geuthner, 1942); ed ha edito insieme ad una sua importante introduzione, la traduzione francese della biografia di Jamâl el-Dîn scritta dallo Sheikh Muhammad 'Abduh e di un articolo di Jamâl: *Les matérialistes dans l'Inde*, che era apparso nel settimanale *Al-'Urwah al-Wuthqa'* del 28 agosto 1884. A. M. Goichon ripubblica pure l'articolo di Jamâl: *L'Islam et la science* del 18 maggio 1883 nel *Journal des débats*, come lettera in risposta a Ernesto Renan.

7. – *Khatirât-i-Jamâl al-Din al-Afghânî al-Husaynî* خطرات جمال الدين الا فغاني الحسيني è una compilazione delle soluzioni suggerite da Jamâl el-Dîn sui vari problemi dei musulmani, presentata da Muhammad Bâshâ al-Makhzûmi, nel 1931.

8. – Alcuni articoli di Afghânî furono pubblicati in differenti riviste, p. es. : *Ziyâ' 'al-Khafiqayn, Qânûn, Abu Nazârah, Edinburgh Review*. La maggior parte tratta argomenti di politica. Un suo articolo sul Babismo si trova nel: *Dâ'ira tal-Mu'ârif*, دائرة المعارف, di Butrus al-Bustani, Beyrut, 1881 (1).

La « Confutazione dei materialisti ».

Il nostro studio vuole unicamente limitarsi all'analisi del concetto della « religione » negli scritti tradotti in francese e pubblicati dalla Prof.ssa Goichon. Non abbiamo mancato di confrontare talvolta la traduzione araba, non essendoci accessibile il testo persiano.

1. – *Les matérialistes dans l'Inde* è un articolo molto polemico e veramente passionale, diretto particolarmente contro Ahmed Khân Bâhdûr, fondatore del Collegio anglo-musulmano di Alighar, in India (2).

Sharîf al-Mujâhid fa bene rilevare come in questo articolo Jamâl el-Dîn attribuisca molte cose false al suo avversario Sir Sayyid Ahmed Khân. Infatti ce lo rappresenta come uno che non creda in Dio, che respinga la Scrittura (Bibbia, Corano), che non osservi né faccia osservare nel suo Collegio la legge musulmana, che sogna l'abolizione di ogni religione, etc. e tutto per compiacere agli inglesi dei quali — secondo Jamâl el-Dîn — Sayyid Ahmed Khân sarebbe stato un pericoloso strumento.

Ora è invece certo che Sir Sayyid Ahmed Khân credeva in Dio e lo riconosceva Creatore del mondo e Prima Causa, anche se ammetteva le spiegazioni evoluzioniste di Darwin per inter-

(1) Cfr. la Bibliografia raccolta da Sharif al Mujâhid, op. cit., pp. 230-1.

(2) Per questa importante figura del Sayyid Ahmad Khân (1817-1898) cfr. l'articolo: *Ahmad Khân* di Baljon, nella *The Encyclop. of Islam*, nuova ediz. Leiden 1956, pp. 24-5; alla bibliografia aggiungere l'importante numero speciale: *Alîgadh Nambar* 1953-1954/1954-1955, del *Alîgadh Maygazîn*, Aligark (India) 1955; W. C. Smith, *Modern Islam in India*, Lahôre 1947, pp. 6-44; P. Lammens S. J., *L'Islam – credenze e istituzioni*, Bari 1948, pp. 178-9.

pretare « scientificamente » la creazione; egli credeva alla ispirazione divina della Bibbia e del Corano [1].

2. – *Refutation des Materialistes.* – È un piccolo trattato « filosofico » contro il naturalismo materialistico. È lo scritto di Afghânî che ha avuto la maggior diffusione, dopo la sua morte; in qualche senso segna veramente una data nella storia dell'Islam moderno [2].

Questo scritto in forma di lettera fu composto durante il domicilio coatto di Afghânî esiliato dall'Egitto in India nel 1879, a Haÿdarâbâd. Il Mulay Mohammad Wasil, professore di matematica al Collegio di al-A'izza, si era rivolto al Sayyid Jamâl el-Dîn al-Afghânî per chiedergli cosa fosse il « naturalismo » (Neîtchurîyya), del quale tanto si parlava nelle Indie, e quali rapporti avesse questo sistema con la civilizzazione e la religione, etc. (pp. 62-63).

Già dalla prima risposta data da Jamâl el-Dîn al suo interlocutore, si può intravedere il piano da lui sviluppato nel suo trattato.

Neîtchur — egli scrive — significa « natura », e la dottrina de la « neîtchur » è la dottrina dei materialisti apparsa in Grecia, tra il IV e III secolo avanti Cristo. I suoi sostenitori, oggi, si propongono di fare sparire tutte le religioni e di mettere dei fondamenti nuovi per la società, basandosi sulla licenza dei costumi, la comunione dei beni, e la libera unione tra gli individui ».

[1] Sharif al Mujâhid molto opportunamente mette bene in rilievo anche i punti di contatto nel movimento riformista di Jamâl el-Dîn al-Afghâni e del Sayyid Ahmed Khân: « But all the same, Jamâl has been very harsh on Sir Sayyid, without trying to understand what the great Indian Muslim was doing. He abused him in the most vitriolic terms; he has compared him to ' a demon ', ' an inauspicious owl ', ' an ape ', to ' a plague ', ' pestilence ', and what not. A rhetorician to his fingertips, Jamâl has completely and with abandon lost himself in the whirlpool of rhetoric and spat out the foulest and the most abusive language at a person who, though dazed child-like by the dazzling exterior of western civilization, was nonetheless no less sincere and ardent in his desire to see and work for the regeneration of the muslims in India », op. cit., p. 207.

[2] Goichon, « Preface », op. cit., p. 1: « *La Réfutation des Matérialistes* est un petit écrit qui marque une date dans l'histoire de l'Islam. Il est le premier jalon posé sur la route de son mouvement moderne, et il inaugure toute une apologétique nouvelle, influencée par les idées et les méthodes européennes ».

Nel primo capitolo del suo trattato, al-Afghânî tenta un'analisi della nozione e della storia del naturalismo, che sembra identificare sempre con « materialismo » (pp. 65-85). Possiamo subito rilevare in queste prime pagine la definizione che egli dà della « religione », e che continuamente egli ha presente al suo spirito per confutare gli avversari: « La religione è il sostegno delle nazioni, e per essa esse divengono prospere. In essa è la loro felicità, ed essa è il loro supporto » (p. 65); ed immediatamente oppone alla felicità umana la « neîtchurîyya », che secondo la sua posizione, è all'origine e la radice di ogni corruzione, e di numerosi mali, è la rovina delle nazioni. A causa del « naturalismo » gli uomini vanno alla perdizione. Per questo motivo Afghânî vuole svelare lo scopo di questa setta, gli errori da essa affermati, dichiarando di appoggiarsi sulla storia autentica, e di volersi basare su un'argomentazione razionale per dimostrare la sua tesi. È come l'idea centrale del suo lavoro: non ostante la varietà delle manifestazioni, il naturalismo è la causa della decadenza e della distruzione delle nazioni.

Durante alcune pagine Jamâl el-Dîn vorrebbe tratteggiare la storia dello sviluppo del naturalismo, partendo dai filosofi greci della scuola jonica, passando poi agli epicurei ed agli stoici, per arrivare sino a Darwin. Non si deve certamente pretendere che queste pagine riportino tutta la storia completa e complessa delle differenti correnti filosofiche naturalistiche e materialistiche dal IV secolo a. C. sino al secolo XIX! Ma si potrebbe esigere un'informazione più esatta, ed una presentazione più oggettiva e chiara... L'argomentazione che vuole confutare l'evoluzionismo darwinista è assai disordinata e, diciamo, ingenua. Afghânî passa con grande facilità da una prova di ordine razionale-filosofico, ad una pretesa dimostrazione di ordine scientifico-biologico. Spesso — come in altre parti della sua opera — troviamo affermazioni perentorie, senza alcuna dimostrazione, incontriamo formulazione di problemi che presenta agli avversari come difficoltà irrisolvibili, quali una argomentazione « *ex absurdo* ». Per es.: « Se questa setta comprendesse tutto quello che la mia questione comporta, i suoi seguaci sarebbero nell'imbarazzo, estremamente perplessi, abbassando la testa senza poter rispondere, sino a che punto il demone dell'ignoranza li abbia prostrati... ».

Questo primo capitolo avrebbe voluto confutare la base scientifica e filosofica del sistema « naturalismo ». Nei capitoli che se-

guono Afghânî si proponeva di « esporre quali germi di corruzione i materialisti hanno suscitato contro l'ordine della civilizzazione, ed i mali per i quali l'edificio sociale è stato minato ».

Nel secondo e breve capitolo presenta le: « Manifestazioni e i disegni dei materialisti » (pp. 84-86). Secondo Jamâl el-Dîn, i materialisti sarebbero proprio come i « camaleonti, rivestendosi di tutti gli abiti, e cambiando sempre i loro nomi ». « Sapienti », « liberatori degli oppressi », « amici del popolo », « amici dei poveri », « profeti » che pretendono rischiarare gli spiriti, sotto tutti questi titoli i materialisti si presenterebbero per fare accreditare i loro errori e seminare la corruzione. Ed è sotto questa luce che egli li presenta, e li fa responsabili di tutti i mali delle nazioni: « le loro parole mettono a morte i cuori viventi, le loro opinioni avvelenano gli spiriti, i loro sforzi fanno crollare la solidità dell'ordine... ». Dal momento che in una nazione appare la setta della « Neîtchurîyya », « gli elementi della nazione si disgregano, per sciogliersi e sparire nel nulla ».

Dopo questo quadro pessimista delle distruzioni causate dal « naturalismo », al-Afghânî nei capitoli che seguono oppone la sua tesi della funzione sociale della religione: *Credenze e virtù procurate dalla religione – Le Tre Virtù.* Poi quasi interrompendo l'ordine logico di svolgimento, riprende l'attacco dell'avversario continuandone la presentazione delle intenzioni e dei mezzi: *Dettagli dei fini che si propongono i materialisti*; *Vie per le quali i materialisti cercano raggiungere i loro scopi.*

La storia avrebbe dovuto fornire gli argomenti per la dimostrazione della sua tesi. È quello che tenta fare nei capitoli che seguono: *Pregiudizio che portano le dottrine dei materialisti alle intelligenze stesse di coloro che senza adottarle seguono i loro adepti*; *Delle nazioni che si sottomisero ad una degradazione, e, dopo avere avuto grandezza e nobiltà, si abbassarono sotto l'oppressione, a causa della corruzione che i materialisti avevano sparso in mezzo a loro*; *Socialisti, Nichilisti e Comunisti*; *I Mormoni, I Materialisti Orientali.*

I soli titoli potrebbero fare pensare a tutto uno svolgimento del tema documentato esattamente, trattandosi di storia; e la storia ha sempre le sue esigenze. Ma mentre ci aspetteremmo una documentazione « oggettiva » e realmente attinta ai fatti storici, ritroviamo le affermazioni generiche, giudizi arbitrari; ed i pochi nomi o qualche fatto ivi riportati costituiscono una scialba dimostrazione per il suo assunto. Difatti i fenomeni storici appartengono

sempre ad una serie di eventi concatenati fra loro, cause dirette, determinanti o dati concomitanti o occasionali. Degli avvenimenti che apparentemente sembrerebbero avere le stesse caratteristiche, e che per questo motivo facilmente si fanno dipendere dalle stesse cause, allorché si esaminano più profondamente nel loro contesto storico e psicologico possono rivelarsi profondamente differenti, e richiedono altre ragioni ed esigono altre cause per la loro spiegazione.

Si dovrebbe aspettarci la parte più costruttiva del trattato negli ultimi capitoli dove vengono esposti: *I mali causati dalla negazione della Divinità*, e si suggeriscono i rimedi: *Mezzi d'imporre all'anima i limiti della giustizia*.

Questi mezzi per Afghânî, sarebbero quattro: 1) La difesa personale; 2) La nobiltà dell'animo; 3) Il potere; 4) La fede nella Divinità. In ultimo il capitolo finale vorrebbe essere la conclusione di tutto il trattato, e presenta l'Islam come la religione ideale che realizza il benessere e la felicità delle nazioni.

Alcuni testi sulla religione

Sino da ora possiamo subito notare una cosa che potrebbe sorprendere in un musulmano. Jamâl el-Dîn al-Afghânî preferisce parlare di «Divinità» più che di «Dio». Potrebbe essere anche questo il segno dell'influenza stessa del razionalismo e del teismo filosofico dei secoli XVIII-XIX. Inoltre — ci sembra — in tutti i testi che noi abbiamo letto sulla religione, non siamo riusciti a riconoscervi una esatta e chiara definizione di quello che è la «religione». Ma al contrario, quasi in tutti i testi che abbiamo letto, alcuni dei quali li riportiamo qui per documentare le nostre conclusioni, si trova sempre e quasi unicamente messo in rilievo lo scopo sociale della religione, quasi fosse il fine principale.

1. – «...La Religione, in generale, è il 'filo di un vezzo' che mantiene tutto l'ordine sociale, e nessuna base perfettamente sicura sarà possibile alla civilizzazione senza la religione» (p. 64).

2. – «La religione è il sostegno delle nazioni, e da essa proviene la loro prosperità ed il loro benessere, ed è il loro supporto» (p. 65).

3. – « L'uomo è stato formato con una disposizione alla avidità; e si direbbe che è insaziabile di sangue. Tuttavia l'uomo non è stato privato della benevolenza del suo Creatore: cosicché rinnovò in lui l'essere, imponendo alla sua esistenza la religione. Mediante la religione gli uomini si sono attaccati a dei principi; per essa essi hanno ricevuto l'impronta di qualità che i figli ereditano dai loro padri attraverso i secoli. Quantunque l'abbiano cambiata e alterata, i residui della loro eredità non cessano di illuminare le loro intelligenze con i bagliori di una conoscenza che li guida verso la felicità; essi stabiliscono nella sua luce le basi della loro civilizzazione. La sua influenza non è rimasta vana nell'equilibrio dei loro costumi, essa ha impedito le loro mani di stendersi verso il male e la corruzione. Per questo gli antichi dei primi secoli possederono questa specie di stabilità e continuità che fu la loro » (p. 85).

4. – « La religione fa acquistare all'intelligenza umana tre dommi, ed ella depone nelle anime tre virtù. Ciascuna di queste cose è un elemento dell'esistenza delle nazioni, un sostegno per il loro edificio sociale, una solida base di civiltà.

« In ciascuna di esse si trova uno sprone che spinge i popoli e le tribù a progredire sino alle ultime possibilità di perfezione, ad elevarsi gradualmente sino al fastigio della felicità, come pure un energico custode che allontana le anime dal male, non le lascia avvicinarsi alla corruzione, e le distoglie da qualsiasi prossimità con tutto quello che potrebbe perderle e distruggerle » (p. 87).

5. – « Da quanto abbiamo stabilito appare che la religione, anche se sia di un grado inferiore alle altre, e non abbia che una base fragile, è tuttavia migliore della dottrina dei materialisti, e che essa riguarda più da vicino e la civilizzazione e l'ordine sociale; che essa ha una migliore influenza per rinsaldare i vincoli dei rapporti sociali.

« Inoltre, essa è utile in ogni circostanza all'insieme degli uomini, qualsiasi progresso questi abbiamo già realizzato, per potere avanzare ancora di un grado nella felicità di questa vita...

« ... Dio ispira alle anime degli uomini di rifugiarsi nell'opposizione a questi corruttori, i materialisti... e di respingere il male che essi propongono... Egli li incita a conservare *l'ordine vero della civilizzazione, che è la religione*, alfine di dare uno sforzo

considerevole per arrivare ad eliminare le perniciose influenze, ed estirpare quello che abbia piantato il loro insegnamento » (p. 155).

6. – « ... L'Ordine reale della specie umana, vale a dire la religione, non cessa di rimanare fermo e solido in tutte le generazioni ed in qualsiasi circostanza.

Non si può quindi dubitare che la religione sia l'unica causa di benessere dell'uomo. Se essa s'innalzasse sulle basi del vero comando divino, senza mescolanza alcuna di menzogna da parte di coloro che l'annunziano senza conoscerla, non vi è dubbio che essa sarebbe la causa della felicità completa e del benessere perfetto. Essa trascinerebbe i suoi credenti nelle vie regali della perfeziona plastica ed intellettuale, li condurrebbe verso le vette della superiorità esterna ed interna, essa isserebbe la bandiera della civilizzazione per coloro che la cercano.

« Ma di più la religione riverserebbe sopra i civilizzati la pioggia calma e prolungata delle perfezioni intellettuale e spirituale, che farà loro conquistare la felicità in questo mondo e nell'altro » (pp. 156-7).

Analisi e critica dei testi.

La « religione » in generale, secondo Jamâl el-Dîn al-Afghânî, farebbe acquistare all'intelligenza umana « tre dommi », e depositerebbe nell'anima dei credenti « tre virtù ». Dobbiamo vedere cosa egli intenda con i suoi « tre dommi » e le sue « tre virtù », che secondo il nostro parere non sembra abbiano nulla di religioso e di sacro, ma appartengono piuttosto all'ordine filosofico naturale, che non all'ordine religioso e sacrale.

Il primo domma viene enunciato in questi termini: *L'uomo è re sulla terra, ed egli è la più nobile delle creature* (p. 87). Questo « dogma » comporta per Afghânî un corollario: « che il credente giudica necessario di allontanarsi dalle abitudini bestiali, e ripone la fierezza nell'evitare i costumi animali... Egli così aspira al mondo intellettuale, e quando la sua intelligenza si eleva egli è eminentemente civilizzato, ... sino a divenire uno di quei civilizzati superiori che vivono con i fratelli pervenuti allo stesso rango sulle basi dell'amicizia e i principi dell'equità. È la vetta della felicità umana quaggiù — esclama trionfante Jamâl el-Dîn — ed il termine al quale tendono gli uomini intelligenti e saggi.

Questo primo « domma » è così la « voce più forte che interdice ai figli degli uomini di abbandonarsi all'odio, il quale li condurrebbe a sbranarsi vicendevolmente come dei leoni. È questa credenza che è la meglio adattata ad eccitare ed a fare avanzare il pensiero nel suo proprio movimento. È questa credenza che con il maggior successo invita l'intelligenza ad usare della sua potenza. È l'agente il più energico della formazione delle anime e le purifica da ogni sozzura dei vizi » (pp. 88-9).

Ci sembra che si deve subito notare come già in questo primo « dogma » che dà all'intelligenza umana la religione, non vi sia nessun diretto riferimento a Dio o al sacro in genere. La persuasione che l'uomo può farsi della sua dignità e del suo posto nell'universo creato quale essere superiore agli esseri materiali ed animali, è data anche attraverso un puro processo razionale. L'intelligenza umana nella riflessione dell'ordine filosofico raggiunge questa verità, che non esige per se stessa una comunicazione « rivelata » da parte di Dio (ordine teologico-religioso).

Il « corollario » che Afghânî ne deduce, potrebbe trovare la più comprobante smentita nella storia dell'uomo moderno. La filosofia moderna che ha creduto esaltare la dignità dell'uomo, liberandolo dalla credenza e dalla dipendenza da Dio, ha spinto l'umanità ad un progresso di ordine materiale e scientifico, forse mai raggiunto nel passato e che forma quella « classe di civilizzati superiori », che invece di essere arrivati — partendo dalla grandezza e dall'esaltazione dell'uomo — al vertice della felicità umana, sono ancora oggi pronti non solo a divorarsi, ma ad estirparsi con le armi atomiche...

Quindi in questo contesto di Jamâl el-Dîn, né il suo primo « dogma » né il primo « corollario » appartengono realmente all'ordine del sacro e religioso.

Passando al secondo « dogma ». Afghânî lo enuncia in questi termini: *Ogni seguace di una religione sa di scienza certa che la sua comunità è la più nobile, e che ogni uomo che si opponga alla sua religione è nell'errore e nella menzogna* (p. 87).

Da questa persuasione Afghânî fa procedere il sentimento di « emulazione ». In seguito a questa « credenza » — egli dice — i membri di differenti società religiose « rivalizzeranno per la gloria ». « È questa credenza che sprona più fortemente le nazioni a lottare di velocità al fine di raggiungere l'estrema civilizzazione; è il fattore

il più efficace della ricerca scientifica, dell'espansione artistica, della creazione dei mestieri. Certamente questa credenza incita più intensamente le nazioni a salire i gradini dell'elevazione e della nobiltà di quello che non lo farebbe un vincitore per mezzo della forza, od un capo giusto che le domini e le soggioghi » (pp. 90-1).

Anche qui continua l'equivoco di confondere l'elemento religioso con il piano di ricerche «scientifiche, di espansione artistica», ecc. D'altra parte il principio che ognuno crede di essere nella verità ha un valore « soggettivo »; occorre comprovare sul piano oggettivo a quanto nelle realtà corrisponda questo giudizio. Afghânî parla di « nobiltà » più che di « verità » circa il contenuto oggettivo della religione.

Il corollario potrebbe trovare pure una smentita sul piano storico. Le guerre di religione — che non fanno davvero onore alla cristianità — non sono mancate anche nella storia dell'Islam, e sempre sotto il vessillo del trionfo della verità. Le differenze di credenza religiosa, sino ad oggi, disgraziatamente, più che ad una vera emulazione spirituale che dovrebbe fare impegnare ciascuno ad approfondire i suoi valori religiosi per chiedersi continuamente a che punto egli sia nel cammino verso la Verità e la conoscenza e l'amore di Dio e degli uomini, sono state occasione di acerbe lotte, violando la carità, la giustizia e la verità, invece di aprire gli uomini alla comprensione ed all'edificazione mutua nell'amore.

Il terzo «domma» o « credenza » data dalle religioni è: «l'affermazione che l'uomo non è venuto alla vita quaggiù, se non che per cercare di raggiungere una perfezione che lo prepari all'accesso di un mondo più elevato e più vasto di questo » (p. 87). Qui ci sembra di vedere aprirsi qualche orizzonte più vasto! Si accenna esplicitamente all'altra vita, e quindi ad un aspetto più spirituale della religione.

Tuttavia se noi dobbiamo dire più esattamente la nostra impressione, questo spiritualismo dell'al-di-là, è appena sorvolato in tutto il trattato di Jamâl el-Dîn al-Afghânî ed anche qui ha un'eco ed una espressione assai materializzata: « dimora più spaziosa... », specialmente se si legge anche quanto a proposito dell'al-di-là scrive: « l'uomo non è venuto in questo mondo che per farvi la sua provvisione di una perfezione che gli dia accesso ad un mondo superiore e che porterà con sé andando alla dimora più vasta,

nella pianura più fertile, al fine di trovarvi la sua valle ricca di pascoli e di raccoglìervi del latte fresco... » (p. 91). Siamo forse in un linguaggio immaginativo e allegorico?!

Il « corollario » di questa terza credenza sarebbe che: « l'uomo viene spinto dalla sua legge a rischiarare la sua intelligenza per mezzo delle varie scienze e delle pure conoscenze, nel timore che l'ignoranza non lo abbassi ad una deficienza che gli renderebbe impossibile ottenere quello che cerca. La sua preoccupazione è di mostrare la alta potenza, le facoltà intellettuali, le grandi qualità particolari che egli ha ricevuto in deposito, usandole per quello per cui sono state create... Così egli userà il suo tempo a formare la sua anima, a purificarla dall'impurità dei vizi, senza nessuna negligenza nel raddrizzare le sue abitudini morali. Questo domma è quindi per l'uomo il più saggio ed il migliore indirizzo verso una civilizzazione stabile, fondata sulle conoscenze esatte e sui buoni costumi. Questa convinzione è l'elemento più forte del mantenimento della società, perchè questa ha per sostegno la conoscenza che ciascuno possiede dei propri diritti e dei diritti altrui rimanendo nel sentiero della giustizia. Questa convinzione assicura il successo dei mezzi per stringere maggiormente i vincoli internazionali... Questa convinzione, è un soffio dello spirito della Misericordia Eterna, la quale accorda ai cuori la freschezza della tranquillità e della concordia, ed è il frutto della giustizia e dell'amicizia... Questa convinzione innalza alle vette di un'eminente civilizzazione e fa sedere sul trono della felicità » (pp. 92-3).

All'enunciazione di questa terza credenza ci si sarebbe aspettato lo svolgimento del senso trascendente della vita umana, secondo lo spirito del Corano: « E tutti a Lui (Dio) faremo ritorno »; l'accenno al tema di « purificazione » avrebbe potuto aprire più profondamente l'aspetto spirituale della destinazione dell'uomo. Ma invece si ha l'impressione di rimanere bene sulla terra, in mezzo a tutte le preoccupazioni terrestri ed umane, anche se... internazionali!

La religione depone nel cuore dell'uomo anche tre « virtù ».

« Queste tre virtù impresse nell'anima dal sigillo della religione sono: 1) *il senso dell'onore* (*hay'a*) 2) *La lealtà* (*'amâna*); 3) la *veracità* (*ṣidq*).

Il senso dell'onore non è che « la facoltà dell'anima d'impressionarsi all'idea d'intraprendere quello che provoca " biasimo "

...questa qualità ha maggiore influenza delle disposizioni della legge, ai fini di conservare l'ordine della società umana e di allontanare le anime dal male » (p. 94).

Forse la traduzione francese non rende esattamente tutto il significato rinchiuso nella parola *hay'a*, araba, la quale esprime tutto un comportamento di ritenutezza, di pudore, di vergogna come frutto del « timore di Dio ». Tutto questo complesso psicologico-morale, potremo ritrovarlo già nella psicologia degli arabi avanti Mohammed [1]. L'espressione araba contiene anche un senso di « pentimento » in rapporto alla dipendenza assoluta da Dio. Si potrà osservare che di fatto Jamâl el-Dîn al Afghânî insiste sempre più sull'aspetto sociale che l'aspetto strettamente religioso. Anche dell'hayâ tende a vedere troppo unilateralmente la funzione « sociale »: « è uno dei fulcri intorno ai quali s'imperniano i rapporti sociali. La catena dell'ordine vi è attaccata; ad essa è sospesa la salute delle intelligenze... La fierezza e l'emulazione danno un impulso al cammino delle nazioni e dei popoli, per applicare le scienze e le conoscenze, per innalzarsi al fastigio degli onori e della considerazione, rinforzare l'unione sociale, estendere la forza della loro magnificenza, moltiplicare gli articoli della ricchezza e opulenza » (p. 95).

La seconda virtù, *'amâna*, ha una risonanza ancora più coranica. Il verbo arabo « *amana* » esprime — secondo Horowitz — « Dirigere la propria anima verso la direzione di Dio ». Il verbo con il senso di « avere la fede » si incontra moltissimo nel Corano. « Al-Amânah », in opposizione alla « perfidia – al-Khyâna », significa l'astensione da ogni atto e da ogni credenza illecita o biasimevole. L'uomo rivestito di questa virtù è detto nel Corano « al-Amîn » — pio, sicuro — nel senso pure che si è certi che non agirà contrariamente a quanto è stato a lui prescritto e raccomandato. È Dio che ha fissato certe regole, ha comandato alcune obbligazioni, raccomandato delle azioni buone, permesso o proibito tal modo di agire, ecc. L'« *al-amânah* » è l'intera probità, ed essa pure ha la sua base nel timore di Dio. Dobbiamo riconoscere che anche nel Corano questa virtù ha un significato « sociale », ed è intimamente legata alla solidarietà musulmana; e si sente bene quanto sia stata sottolineata da Muhammed, per il valore etico che l'onestà e sincerità

[1] Cfr. Bichr FARES, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris 1932, pp. 72-5.

hanno in una società mercantile quale fu soprattutto la prima società islamica a Medina.

Crediamo dovere anche qui rilevare la misconoscenza dell'aspetto interiore e religioso della « lealtà », e la limitazione e l'impoverimento che Jamâl el-Dîn gli attribuisce presentandola quasi unicamente nell'aspetto « sociale » e commerciale: « ... la durata della specie umana è mantenuta per le transazioni commerciali e gli scambi dei profitti che i lavori procurano. Ora lo spirito della transazione e dello scambio non è altro che la lealtà. Se la lealtà è corrotta negli uomini d'affare, vani sono i vincoli degli affari e la corda degli scambi è tagliata. L'ordine della vita viene allora disturbato... » (p. 97) « L'elevazione di un popolo al disopra degli altri non si ottiene che per l'unione delle sue "élites" ... ma questa unione non esisterà che allorché la lealtà dominerà la loro condotta e — estenderà la legge a tutti... La lealtà è uno dei fulcri della durata dell'umanità, su di essa riposa la base dei governi, ed essa estende la sua protezione sulla sicurezza ed il riposo, innalza i monumenti della forza e del potere, essa è lo spirito e il corpo dell'equità. Senza di essa nulla di tutto questo esisterebbe » (pp. 98-9).

Anche la terza virtù « la veracità – sincerità: *sidq* » è nel Corano uno dei segni della vera pietà (Cor. II, 172). La nozione di « veracità-fedeltà », che in qualche modo si trova inclusa in un'altra nozione più precisa della « sincerità » (*ikhlâs*) (1), si oppone alla « menzogna » (*kazab*). *şadaqa* esprime la conformità dell'enunciazione con la verità della cosa, sia che questa enunciazione di fatto si conformi o resti contraria alla credenza di colui che la fa. È la veracità che può definirsi come il fatto e l'abito di compiere rigorosamente e lealmente un contratto al quale si è acconsentito (2).

Anche questa nozione non viene messa in rilievo da Jamâl el-Dîn nel suo significato veramente religioso e spirituale, ma soltanto nel suo valore « sociale », svuotata del senso del « sacro ». Anzi crediamo trovare affermazioni che non sono completamente nella linea coranica, pure riconoscendo nel Corano un certo pessimismo

(1) AL GHAZÂLI ha trattato dettagliatamente queste nozioni nella sua opera: *Ihya' 'Ulûm al Dîn*, IV parte, libro VII, vol. IV, Ed. del Cairo, 1302 h., p. 282; cfr. D. M. DONALDSON, *Studies in Muslim Ethics*, London 1953, p. 165.

(2) Cfr. L. MASSIGNON, *La Passion d'al-Hallajj*, Paris 1922, p. 742, n. 5; GARDET, *La Cité Musulmane*, Paris 1955, pp. 93-4.

nei riguardi dell'uomo affermato chiaramente, non ostante che l'Islam si rifiuti di accettare la dottrina del peccato originale.

« L'uomo ha bisogno di molteplici e innumerevoli necessità. Ma tutto quello che risponde alle sue aspirazioni e lo libera dalle necessità è ricoperto di un velo, e conservato sotto la cortina dell'invisibile (ghaŷb). L'uomo è lanciato da un incognito che egli ignora verso una manifestazione che egli non conosce... Ad ogni angolo una prova lo attende, ad ogni svolta una disgrazia gli è preparata, ed ogni cosa pone la sua freccia sugli archi dei cicli dei tempi al fine di ferire l'uomo nei punti vulnerabili » (p. 99).

Forse anche qui la traduzione francese non rende tutto il « vocabolario coranico » che vi si può rinoscere. Il « ghayîeb » che traduce per « invisibile » è una nozione molto importante, e che forse non è stata ancora troppo messa nella sua vera luce, e che si dovrebbe vedere piuttosto parallelamente alla nozione di « mistero » in generale. È l'opposto di « cosa manifesta » (la traduzione francese dà: *vers un extérieur* — pensiamo che non esprima bene il senso di *Dhuhûr* che designa « manifestazione, apparizione, rivelazione » ed è legato al fatto che Dio manifesta all'uomo qualcosa del « mistero ») [1].

Tuttavia al-Afghânî minimizza il valore spirituale e religioso per ridurre sempre al « sociale »: « La veracità... è il punto di congiunzione dei vincoli della vita sociale, tra gli individui e tra i popoli; senza di questa, non vi è società all'interno della città né della famiglia. Guarda quando una nazione ha perso la veracità... come l'ordine si infrange e si disperde, la coesione sparisce » (pp. 100-1).

Ci sembra che sebbene talvolta Jamâl el-Dîn al-Afghânî conservi un « vocabolario coranico e religioso » si sia fermato quasi esclusivamente al fatto esterno della « religione » ed al suo aspetto di « influenza benefica nel campo sociale ». Si potrebbe dire che di fatto egli chiama « religione » un sistema di idee e di pratiche che svuotate del valore strettamente spirituale, hanno ben poco di « sacro » « religioso ». Non si comprende come di fatto egli abbia lasciato completamente da parte il « vero fatto religioso » e la sua

[1] Cfr. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *La notion de « ghâyyeb » dans le Coran*, in *Mélanges Massignon*, Beyrout-Paris, 1956, t. I, pp. 87-94.

natura, che sembra non sia nemmeno riuscito a cogliere. La religione essenzialmente è l'insieme delle credenze, dei sentimenti, dei riti individuali o collettivi, imposti da un Supremo Potere riconosciuto dall'uomo. La riconoscenza della Suprema Sovranità, gli fa scoprire tutta la sua dipendenza assoluta; e l'uomo allora entra in relazione personale con questo Supremo Potere, Iddio, rispondendo alla chiamata che Dio stesso gli fa attraverso la natura (rivelazione cosmologica), e poi attraverso i «messaggeri di Dio» (rivelazione profetica). La religione diviene allora una «conversazione», un dialogo, tra Dio e l'uomo singolo o nel gruppo sociale.

Di fatto le religioni che si presentano come delle « religioni rivelate » (giudaismo, cristianesimo, islamismo) mostrano un'azione particolare di Dio sull'umanità. Dio è il Principio e il Fine della religione; Iddio impegna l'uomo nell'accettazione di tutta la sua suprema ed assoluta autorità divina. Quale Suprema Verità, Iddio presenta, mediante la rivelazione, le verità che l'uomo deve accettare ed alle quali deve aderire totalmente anche se la sua ragione non potesse penetrare in tutte le profondità dei misteri; questa attitudine di docilità dell'intelligenza ai dati comunicati da Dio all'uomo è possibile per una luce interiore che illumina l'intelligenza umana, la virtù della fede. Quale supremo Bene e Suprema Volontà, Iddio esige un culto di adorazione e di riconoscenza per tutti i doni che l'uomo ha ricevuto da Lui, al tempo stesso esige una completa sottomissione alle disposizioni della legge divina, nell'osservanza di tutti i comandi divini, manifestati nella rivelazione cosmica attraverso la legge della natura, e nella rivelazione profetica attraverso la legge positiva rivelata.

Quindi lo scopo e la funzione specifica della religione è quello di condurre gli uomini verso la vera conoscenza di Dio, e dopo averLo riconosciuto, gli uomini si offrano a Lui senza riserva, nel suo servizio e nella sua adorazione (« islâm »), e possono trovare in Lui la pace interiore perfetta sino da questa vita terrena (quali « viatori » – ospiti e pellegrini) preparandosi a possederLo eternamente nell'altra vita nel cielo. La religione d'Abramo alla quale si reclamano le tre religioni monoteistiche, consiste soprattutto in due comandamenti sacrificali, dai quali tutta la dommatica cristiana è sbocciata in liturgia, ma di cui ancora non ha esaurita tutta la realtà misteriosa: «Non adorare che Iddio solo, con l'esclusione di ogni idolo, corporeo, intelletuale o legale; aderire, piena-

mente e ad ogni costo, con tutta l'anima alla sua Santa Volontà ed a Lui solo, in ogni istante dell'esistenza umana [1]. Ed anche l'Islam rientra in questa struttura spirituale.

Necessità di una distinzione dei differenti piani

Questa concezione e questa vera funzione della religione, segna bene l'indipendenza radicale della religione stessa in rapporto all'attività puramente umana e dei diversi valori culturali. Di fatto, in nessuna delle tre religioni che si presentano come rivelate e provenienti da Dio, giudaismo, cristianesimo e islamismo, non appare che Iddio abbia stabilito o suggerito dei fini di ordine culturale, o nazionale. È vero che le grandi civilizzazioni sono sempre legate organicamente per la loro cultura alla religione. Questa costatazione vale anche per la storia della civilizzazione cristiana medioevale, e per la civilizzazione musulmana araba. Ma si deve tenere presente e bene chiaro che se la religione è essenzialmente e radicalmente indipendente dalle forme e dai gradi di civiltà e della cultura, la cultura da parte sua, invece, quando sia veramente autentica, sana e durevole, richiama d'essa stessa una relazione intima con la religione.

Di fatto si può costatare oggi — come argomento di valore concreto contro la tesi di Jamâl el-Dîn al-Afghânî — come una grande e potente civiltà essenzialmente materialista ed anti-religiosa ha spinto tutto un popolo nel dominio scientifico e sociale puramente umano, verso un reale ed innegabile progresso materiale. Tutto il progresso scientifico e sociale che ha realizzato il bolscevismo sovietico avrebbe forse incantato al-Afghânî, e gli avrebbe dato la prova della falsità della sua tesi, perchè è volutamente « senza religione » ed anzi « contro la religione » e contro Dio che la Russia pretende essere riuscita nella sua esperienza di progresso e di benessere di una società materialista e « senza Dio ».

Al tempo stesso tutto questo prova la necessità di dovere tenere presente la distinzione dei differenti piani nei quali l'uomo esercita la sua attività:

[1] L. Massignon, *Le Signe Mariale*, in *Rythmes du Monde*, N. 3, 1948, p. 4.

1. – *Piano unicamente religioso-spirituale.* Il dominio del « sacro ». È il piano specificamente ed esclusivamente riservato alla « religione », al fatto religioso. È il piano nel quale l'uomo si situa di fronte a Dio; e per questa ragione è il piano che trascende tutta l'attività dell'uomo, perchè in questo piano l'uomo è impegnato a « rispondere a Dio che lo chiama ».

2. – *Piano giuridico-politico.* È quello del dominio della « città terrestre », del dominio temporale, specificamente riservato all'attività politica-sociale dello stato.

3. – *Piano della cultura e della civilizzazione,* che comprende le differenti attività umane: scienze, lettere, arti, ecc. (1).

Bisogna riconoscere che difficilmente si può trovare un autore musulmano che accetti questa distinzione, anche fra i moderni (2). Per comprendere la posizione musulmana si deve sempre tenere presente la differente condizione storica nella quale è nato il cristianesimo e quella nella quale è nato e sviluppato l'Islam. Forse questo punto non è stato sufficientemente messo in rilievo. La storia d'Israele mostra appunto, tutto un cammino di una società religiosa, nata al Sinai, ed abbracciante tutti i piani, per necessità di cose. Mosè è Profeta e duce e legislatore non solo religioso ma anche del « politico-sociale », i « sacerdoti dell'antica legge curano non soltanto le anime, ma anche i corpi ». Al tempo di Samuele il dominio religioso è riservato ai « profeti ed ai sacerdoti » e viene distinto dall'esercizio « politico » riservato alla « regalità ». Nostro Signore fondando la Chiesa la colloca al di sopra di ogni preoccupazione temporale, anche perchè già la società civile funziona nel suo campo pienamente indipendente, l'impero romano che anche in Palestina aveva le sue istituzioni politiche. Il primitivo sviluppo del cristianesimo è avvenuto senza le grandi preoccupazioni dell'ordine temporale, che arriveranno più tardi allorquando, cristianiz-

(1) Cfr. PIO XII, « Discorso all'Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia Storia e Storia dell'Arte », del 9 marzo 1956, riportato dall'*Osservatore Romano,* 10/III/56.

(2) È nota la reazione e lo « scandalo » creato dal volume di 'ALÎ 'ABD AL-RÂZIQ, *Al Islâm wa Usuûl al Hukm,* Cairo 1925 nel quale si sosteneva la separazione del temporale dallo spirituale come una esigenza dell'Islam stesso. — Cfr. le riflessioni del Prof. W. C. SMITH sulla concezione dello stato islamico nel Pakistan di oggi; e sulla Turkia, *Islam in Modern History,* pp. 161-255.

zata la società civile dopo Costantino, la cristianità ha subito le grandi tentazioni di vedere ridurre i due piani distinti ad un unico piano: o la riduzione dello spirituale alle dipendenze del temporale (cesaropapismo), o la dipendenza totale del dominio temporale dalla Chiesa. Ma nello sviluppo dei secoli si fa sempre più chiara l'esigenza della distinzione dei piani, per stabilire l'equilibrio dei rapporti tra la società religiosa e la civile.

Mohammed, come Mosé, legifera nel deserto, per una società che manca di una struttura « civile-politica » evoluta. Ed allora si deve riconoscere che il suo compito non è stato soltanto profetico, ma anche « politico ». Il volere legare indissolubilmente la « spiritualità coranica » ed il « sacro » dell'Islam, ad una forma strutturale primitiva della società, impedendo qualsiasi possibilità di sviluppo, è la continua tentazione dell'Islam, sino dal suo entrare nella storia a contatto con la società già sviluppata dell'impero bizantino. La distinzione fondamentale dei due piani, « quello sacro-profetico » da quello civile-politico, faciliterebbe all'Islam un progresso sia per un approfondimento degli autentici valori spirituali, quale religione, e sia per un adattamento alla vita moderna delle strutture civili-sociali.

La storia dell'Islam può dimostrare che durante tredici secoli si è sempre affermato come la « Città Terrestre di Dio », come società teocratica fusionando il dominio spirituale col temporale.

Crediamo che sia necessario fare ritrovare questa distinzione, per mettere in rilievo le caratteristiche essenziali della religione, che sono — come già abbiamo detto — quelle dello sviluppo spirituale dei rapporti tra Dio e l'uomo, legati al senso che il passaggio in questa vita terrestre è destinato alla preparazione spirituale per la vita dell'al-di-là nel cielo.

È questa grande confusione dei piani, che riconosciamo nei testi di Jamâl el-Dîn al-Afghânî, la ragione e la causa di un grave equivoco di confondere continuamente la finalità della società terrestre nella quale l'uomo è inserito, con la finalità trascendente ed eterna in ogni persona destinata a cercare quaggiù l'amicizia di Dio nella religione e per mezzo della religione.

Dai testi sopra citati, per al-Afghânî, la religione non avrebbe quale principale scopo che quello di mantenere l'ordine sociale, e dare all'uomo un benessere quaggiù aiutandolo a sviluppare tutte le possibilità di progresso materiale e scientifico e intellettuale nella civilizzazione.

I tre dommi o credenze che la religione apporta all'uomo, alla sua intelligenza, quali ce li presenta al-Afghânî, possono essere ridotti a delle conquiste di verità naturali, che l'intelligenza umana può raggiungere da se stessa, poiché esse appartengono alla verità di ordine filosofico. In questa concezione di un ruolo molto importante riservato alla ragione umana, non potremo dire quanto Jamâl el-Dîn sia influenzato dalle correnti « razionaliste » musulmane di Averroe o di Avicenna, oppure da quelle occidentali a lui contemporanee, le quali tutte tentano di ridurre tutto l'ordine divino e teologico ad un ordine puramente « razionale ed umano ». Dovremo dire che Jamâl el-Dîn — almeno da quello che ci appare nel suo scritto sui « materialisti » — non si sia troppo preoccupato di fondare il suo pensiero sopra una conoscenza oggettiva dei dati scritturistici della rivelazione coranica e della tradizione musulmana; si è invece preoccupato di aprirsi senza troppo discernimento, o intenzionalmente, alla influenza del cosidetto pensiero moderno, del positivismo e razionalismo del secolo XVIII-XIX, ingegnandosi poi di giustificare il suo esposto con una facciata di « islamizzazione ».

Al-Afghânî per esempio combatte Giacomo Rousseau come materialista, associandolo a Voltaire (p. 132). Ciò prova che egli non conosce direttamente il pensiero del filosofo ginevrino, il quale restava invece uno « spiritualista », ammettendo l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, anche se non riconosceva più il carattere transcendente e soprannaturale del cristianesimo. Ma ciò nonostante, Jamâl el-Dîn senza accorgersene è vittima di tutta una mentalità « rousseauniana », perchè la concezione della religione e della sua funzione nella società è molto vicina a quella di Rousseau. Anche Rousseau affermava che lo Stato deve avere una religione per mantenersi nella giustizia, e conservare i cittadini nell'ordine e nell'obbedienza. Per tutte le preoccupazioni che al-Afghânî ha continuamente di « progresso », di « perfezionamento scientifico e sociale », di « benessere e di fastigio della società », di « grandezza della nazione » ecc., alle quali cose sarebbe destinata la religione, per tante affinità di idee e di vocabolario, ci richiama un po' Condorcet [1]. Non crediamo però che Jamâl el-Dîn abbia conosciuto

[1] CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris 1795. — Per nostra parte non aderiamo completamente alle parole ed alla posizione sostenuta da SHARIF al MUJÂHID, op. cit.,

direttamente questa opera, ma crediamo che in India, a contatto con ambienti inglesi o musulmani, formati sul razionalismo inglese, egli abbia respirato questa atmosfera.

La difesa della religione.

Si deve tuttavia riconoscere che in tutte le pagine della « Confutazione dei materialisti » al-Afghânî mostra una preoccupazione costante a provare il contributo reale e costruttivo che la religione, e particolarmente l'Islam ha apportato alla civilizzazione ed alla società. Occorre ricordarsi che ciò rientra nello spirito dell'epoca. Gli avversari della religione tentavano d'imporre con i loro scritti e la loro propaganda in mezzo ai popoli la persuasione che tutte le religioni erano state un'ostacolo allo svilluppo della libertà ed al progresso dell'uomo. Marx avevà già gridato il suo « slogan »: « La religione è l'oppio dei popoli! » È in questo ambiente di denigrazione e di guerra alla religione, la reazione dei credenti che sentirono il bisogno di sostenere e di dimostrare invece che la religione era stata sempre una sorgente di progresso morale e scientifico. Si deve riconoscere, per esempio, che tutta l'apologetica cattolica del secolo XIX fu dominata da questa preoccupazione; è sufficiente ricordare l'opera di Chataubriand: « Le génie du Christianisme ».

E questa stessa preoccupazione la ritroviamo anche nell'Islam. Jamâl el-Dîn al-Afghânî è fra i primi iniziatori di una letteratura apologetica musulmana, preoccupata di dimostrare non soltanto che la religione di Mohammed è conforme a tutte le aspirazioni della natura umana, anzi è la religione per eccellenza adattata alla misura dell'uomo, ma soprattutto che essa è stata durante dei secoli l'animatrice del progresso scientifico, morale ed intellettuale dei popoli.

Negli apologistì musulmani vi si sente tutta una reazione comprensibile, e talvolta violenta, a tutte le accuse che l'occidente cristiano o il positivismo rimproverano all'Islam, di avere

---

p. 221: « Jamâl was primarily a religious reformer engaged in setting the house of Islam in order. ...He, thus, brought the Protestant spirit of Islam back to its fold and founded an intellectual movement that heralded a religious revival — but not in the Wahhâbi sense. His is a progressive concept of religion in which, without sacrificing the essentials, Islam itself could be fitted for the changing human needs of every age... He was, thus, the first throb of modernism in Islam ».

immobilizzato la vita di generazioni nell'oscurantismo, e nella miseria morale e materiale dei suoi seguaci.

Al-Afghânî reagisce a tutto questo giudizio dato sull'Islam e la sua storia, preoccupato di mettere in relievo la grandezza della religione musulmana e dimostrare la sua superiorità su tutte le altre religioni.

« La religione dell'Islam è stata stabilita su una forte base di saggezza ... per la felicità dell'umanità ». E le finalità dell'Islam — secondo Jamâl el-Dîn — sarebbero: 1) L'ascesa delle nazioni ai gradi più alti della verità; 2) L'innalzarsi dei popoli gradualmente alla scienza la più brillante; 3) L'ascesa delle generazioni nel cammino delle virtù; 4) La scoperta alle classi sociali di verità precise per ottenere il vero benessere in questo mondo e nell'altro » (p. 158).

La condizione grazie alla quale l'Islam realizza la « felicità » (*al-s'âdah*) delle nazioni è che le intelligenze siano esenti dai disturbi creati dai racconti fantastici e dai pregiudizi. Tutto questo arresterebbe il movimento di riflessione, ed allontanerebbe l'intelligenza dalla sua perfezione, che è la verità. Ora l'Islam che è basato sulla verità del Dio Unico *tawḥîd*, purifica la mente da qualsiasi fantasia o impurità immaginaria. Al-Afghânî oppone la trascendenza di Dio alle teorie che insegnano l'apparizione passata o futura di Dio « sotto le vesti carnali di un uomo o di un altro animale, per riconciliare o corrompere. Né si deve credere nemmeno che questa Essenza santa provi in certe sue qualità, intense sofferenze, né dolorose malattie per il vantaggio di una delle sue creature. Senza parlare di altri racconti fantastici che abbondano a questo riguardo, ma uno solo di questi è sufficiente ad accecare le intelligenze ed a fare loro perdere la luce » (pp. 159-60).

L'allusione al dogma Trinitario e a quelli della Incarnazione e Redenzione, è chiara. Soltanto anche al-Afghânî qui ed altrove dimostra, come tutti i musulmani, quando parlano del cristianesimo, di non conoscere nessuna formulazione autentica delle verità cristiane, ma unicamente parlano del cristianesimo che essi si immaginano e non di quello che esiste, e che mai si prendono la pena di esaminare direttamente [1].

[1] Vedi a questo proposito le pagine del P. Jomier O. P., op. cit. Cap. X: « Le commentaire du Manâr en face du Judaïsme et du Christianisme », pp. 301-24.

La seconda condizione della felicità che si riscontra nell'Islam è la capacità di orientare le anime verso la nobiltà, e ognuno può raggiungere tutte le perfezioni umane nei più alti gradi, eccetto la profezia, perchè questa è aldisopra dei desideri dell'uomo e Dio l'attribuisce a chi vuole fra i suoi servitori. È l'Islam che scopre agli uomini lo scopo della loro vita, e prova la chiara verità su qualsiasi virtù, spinge ad ogni grado di generosità, scancella la differenza di razze, le rivalità di categorie, stabilisce i privilegi umani sulla base della perfezione intellettuale e spirituale; c'è l'emulazione dell'intelligenza e della virtù, né si trova un'altra religione che offra una base così larga (pp. 161-2).

Tenta allora un confronto con la religione brahmana e con il cristianesimo.

Pure senza nominare esplicitamente il cristianesimo e poi la Chiesa cattolica, Jamâl el-Dîn al-Afghânî pretende mostrare l'inferiorità della regione cristiana di fronte all'Islam.

« Fra le religioni, quella che domina oggi alcune comunità umane (*umam min al-bashir*), erige in principio la superiorità d'un popolo particolare sugli altri, come per esempio era il popolo d'Israele. Il suo libro ben conosciuto (il Vangelo) s'indirizza ai suoi figli con rispetto e considerazione, mentre tratta gli altri popoli con disprezzo e sdegno. Tuttavia i capi di questa religione arrivarono a sottrarsi a questa legge; e venne talmente da essi dimenticata che la legge non appariva più appartenesse alla loro religione, se non era che si attribuivano a loro stessi la considerazione della quale essi privavano gli altri popoli. Allora si cominciò a disinguere il genere fra i seguaci della religione, e poi seguì la distinzione delle specie. La dignità dei capi spirituali si accrebbe nei cuori dei loro correligionari tanto che arrivarono a stimare che una categoria di persona era così vicino a Dio talmente che Egli non respingerebbe alcuna loro preghiera.

« Questa categoria s'impose tra Dio e le altre classi come un velo. Dio non accetterebbe da nessuno la riparazione né la giustizia, non avrebbe tenuto in nessun conto la fede del fedele né gli avrebbe perdonato anche un solo peccato nonostante il pentimento, senza la mediazione di un'autorità religiosa. Presso di loro, qualsiasi persona, anche se abbia raggiunto qualche perfezione, non ha in sé come rendersi degna di presentare i suoi peccati alle porte del perdono divino né d'innalzare a Dio una domanda di perdono per le sue colpe. Ma perché tutto questo sia accettato da Dio, occorre che

passi per l'intermediario di un capo religioso. Chiunque crede in Dio, Gli è fedele e osserva i suoi comandamenti, Dio non considera la sua fede sino a che il capo religioso non l'abbia esaminata e riconosciuta fede autentica. Per tutto questo essi si riferiscono a dei testi del loro Libro che insegna questo: " Ciò che voi scioglierete sulla terra sarà sciolto nel cielo, e ciò che voi legherete sulla terra sarà legato in cielo ".

« Questa credenza ha valso a coloro che seguono questa religione una lunga miseria, ed essa li ha gettati in una cieca ignoranza, in una muta sottomissione, durante un lungo periodo, fino all'apparizione in mezzo a loro di rinnovatori che distrussero questa credenza, opponendole dei testi noti del Libro. Essi seguirono in questo l'opinione della religione musulmana. Essi chiamarono la loro dottrina " la Riforma " e la diffusero in molti stati. Il loro aggruppamento non tardò ad essere liberato da molte ignoranze, le catene erano sciolte dal loro collo, ed essi abbandonarono il fondo della valle della sottomissione per innalzarsi molto in alto. Essi parlarono dopo essere stati zitti, conobbero dopo avere ignorato, giudicarono dopo essere stati giudicati, e furono capi dopo essere stati comandati » (pp. 162-4).

Certamente in tutta questa esposizione del cristianesimo cattolico e della sua storia vi si riconosce l'influenza chiara delle teorie protestanti. Ed è nel paragrafo seguente che al-Afghânî comprova la superiorità dell'Islam sul cristianesimo, per il valore che rimane alla ragione umana di esaminare la sua fede, senza contentarsi di seguire ciecamente la tradizione dei padri. Potremo rintracciare anche nell'argomentazione di al-Afghânî per mostrare la terza condizione della felicità apportata dalla religione musulmana, l'influenza esercitata su di lui dall'*Histoire de la civilisation* del Guizot, che egli cita esplicitamente, e riassume (pp. 165-6). La fede è ridotta più o meno ad un contenuto unicamente « razionale ». Infatti egli scrive: « un fedele al quale un domma appaia privo di argomenti e di prove, non sa con certezza »; quindi non crede. Colui che nelle sue credenze si attiene a delle opinioni, mette la sua intelligenza al seguito delle ipotesi degli altri; colui che si contenta di pensare quello che i suoi padri erano nella sua stessa fede, e che quindi è meglio per lui di rimanervi accetta quello che colpisce l'immaginazione e rimane col suo pensiero incatenato... La religione musulmana sarebbe senza alcun confronto per scuotere

quelli che credono «senza argomenti», per biasimare coloro che non fanno che seguire le opinioni degli altri camminando ciecamente nell'errore. L'Islam esige dai suoi seguaci che si procurino le prove dei principi della loro religione. Ogni qualvolta essa parla, essa s'indirizza all'intelligenza... I suoi testi dicono che la felicità risulta dall'intelligenza e dalla perspicacia, mentre che la miseria e l'errore sono la conseguenza dell'indifferenza, della negligenza intellettuale, dello spegnersi della luce della perspicacia. L'Islam costruisce la prova dei principali dommi, di cui ciascuno è utile alla massa ed all'élite; e tutte le volte che la religione dell'Islam porta un giudizio secondo la legge coranica, essa lo fa seguire dalla spiegazione dello scopo che essa si è proposto. Raramente s'incontrano delle religioni che l'eguaglino, o che le si avvicinino in questo privilegio. Fra le religioni non esoteriche, quelle che sono edificate prima di tutto sul principio della molteplicità nell'Uno, oppure dell'unità del molteplice, l'uno essendo molteplice ed il molteplice essendo uno, sono rigettate spontaneamente dall'intelligenza (chiara allusione all'irragionevolezza del cristianesimo — secondo Jamâl el-Dîn — per il dogma della SS. Trinità). Quando l'intelligenza nega questo principio, le persone pie si accordano col dire che sorpassa la forza dell'intelligenza, perché la riflessione non arriva a comprenderlo né al fondo né superficialmente. Essi (i cristiani) pretendono che l'intelligenza sia obbligata ad uscire dalla sua propria via e di rigettare le regole intellettuali in modo che la fede a quel principio (dell'unità nel molteplice e del molteplice nell'uno) sia possibile. Mentre invece è dall'intelligenza che sorge la fede; quindi chi si allontana dall'intelligenza volta le spalle alla fede. Vi è certo una grande differenza tra quello che l'intelligenza non arriva a cogliere sino in fondo, pure conoscendolo per i suoi effetti, e quello che l'intelligenza giudica contradditorio. Il primo è riconosciuto dall'intelligenza la quale riconosce la sua esistenza, ma si ferma alla soglia dei tabernacoli della sua potenza. Mentre il secondo è respinto dalla sua considerazione, cade fuori della sua osservazione né gli è attaccato per alcun mezzo. Come dare allora il suo assenso a quello che porta la prova perentoria della sua non-esistenza? (Cfr. pp. 164-8.)

Potrebbe sembrare una contraddizione l'attitudine che s'incontra talvolta in certi autori musulmani, i quali al seguito delle idee protestanti-liberali sull'indipendenza del fedele da qualsiasi autorità, la quale leghi la sua intelligenza, affermano come una

nota di grandezza dell'Islam l'esistenza « di un gruppo specializzato nell'insegnamento, il quale non cessa di rischiarare le intelligenze ». Una specie di « magistero » analogo in qualche modo al « magistero della gerarchia ecclesiastica cattolica » che essi criticano. Anche Jamâl el-Din al-Afghânî, presenta quale quarta condizione per raggiungere la « felicità », la funzione che nell'Islam hanno i dottori della legge al fine di « dirigere nelle vere conoscenze, e di ornare abbondantemente con la scienza ». Vi è ancora nell'Islam un altro gruppo incaricato « di sorvegliare le anime, di educarle, di correggerle nelle loro cattive tendenze »; ... che sia energico per ordinare il bene e proibire il male. Altrimenti se non vi fosse un « maestro » le intelligenze sarebbero impotenti a cogliere quello che realmente loro conviene. È quindi necessario — afferma al-Afghânî — dal punto di vista religioso che un maestro sia stabilito, ...se no la forza della concupiscenza umana ribolle e fa precipitare verso l'ingiustizia e la rovina, qualora non vi sia una persona per correggere le anime e rendere i costumi giusti ed equilibrati. Occorre quindi avere qualcuno che comandi il bene e proibisca il male... È proprio per stabilire questo — nonostante tutta la sua precedente argomentazione contro le autorità religiose cristiane — ora Jamâl al-Dîn al-Afghânî non ricorre più all'esigenze della « libertà, del libero esame », ecc., ma cita qualche testo del Corano che prova l'obbligo dell'insegnante e dell'educazione, per poi concludere: « La religione musulmana è al disopra della maggior parte delle altre per la sua cura di praticare questi due precetti ». (Cfr. pp. 168-170.)

La conclusione è per al-Afghânî molto chiara: « Gli elementi della religione dell'Islam sono numerosissimi; qualora io mi mettessi ad illustrarli tutti per mostrare la loro utilità nel mantenimento della civilizzazione, e nel rinsaldamento dell'edificio dell'ordine umano, e poi stabilire la prova che ogni principio di questa religione è un elemento vitale per la felicità, io oltrepasserei la finalità di questo mio trattato » (p. 170-1).

Al fondo di ogni pagina si può ritrovare un'eco dell'attaccamento di al-Afghânî all'Islam, anche se la sua visione e della religione in generale e dell'Islam in particolare resta piuttosto fuori dell'abituale concezione del « sacro » e del « religioso » che si riscontra nella tradizione musulmana.

Conclusione.

Se nelle varie pagine di Jamâl el-Dîn al-Afghânî non mancano citazioni del Qor'ân, e talvolta l'espressione letteraria riecheggia il linguaggio coranico, ci sembra dovere rilevare di non avere incontrato il senso e lo spirito del « sacro » che si trova nel Corano. Abbiamo già rilevato che vi è continuamente la preoccupazione razionalista di ridurre il fenomeno religioso nei limiti della natura umana e della ragione umana. È la grande tentazione alla quale anche durante i secoli hanno dovuto fare fronte i teologi musulmani, alcuni dei quali sono stati vinti.

Ma quello che particolarmente appare la preoccupazione costante di Afghânî, è l'aspetto sociale della religione e la sua funzione di ispiratrice di progresso umano. D'altra parte ci sembra che eccezione fatta dell'affermazione della dottrina dell'Unicità di Dio (*Tawahîd*) non si incontra gran che sulle altre « colonne » dell'Islam nel Trattato contro i materialisti. Cosa resta dell'Islam senza i cinque « pilastri o colonne »? Quello che sorprende nell'affermazione di Jamâl el-Dîn è che la differenza tra « filosofia » e « profezia » o « religione » non sia sostanziale, ma soltanto di modalità. « Il corpo sociale non ha vita che per lo spirito e lo spirito di questo corpo è la profezia o la filosofia. Esse sono distinte, perchè la profezia è un dono divino che non si acquista, ma Dio lo attribuisce a chi Egli vuole e piace fra i suoi servitori (Cor. VI, 124), mentre che la filosofia si acquista con la riflessione e l'osservazione delle cose conosciute. Inoltre la profezia è infallibile, mentre che il sapiente può ingannarsi, o piuttosto di fatto cade nell'errore. Di più i giudizi dei profeti riguardano quello che è riservato alla scienza di Dio e la menzogna non li inquina al momento che vengono enunciati dai profeti né più tardi, quindi il riceverli appartiene alla fede. Mentre invece l'obbligo di seguire le opinioni dei filosofi non lega la coscienza se non a titolo di quello che conviene maggiormente per il bene, a condizione che esse non si oppongano alla legge divina » (p. 40).

La religione è troppo ridotta ad un fenomeno sociale, ed è vista unicamente sotto un aspetto pragmatistico; quindi vi si sente meno la preoccupazione della ricerca autentica di Dio e della verità che non l'utilità della religione ai fini di un progresso, di una grandezza troppo umana. L'Islam anche per lui, come per molti musul-

mani, è la vera religione perché fa possedere e questo mondo e l'altro. Ma però di fatto le grandi preoccupazioni che egli mostra nella religione, secondo quello che ci appare in questa analisi, non rimangono che di questo mondo. La debole e falsata visione del cristianesimo non gli ha fatto nemmeno lontanamente intravedere i valori profondi spirituali della «follia della Croce», né l'Islam stesso è riuscito a suscitare nel suo cuore un desiderio di una vera vita dello spirito e della ricerca di Dio.

L'esaltazione dello spirito scientista e del positivismo del secolo XIX hanno trovato un'eco nell'animo di Jamâl el-Dîn al-Afghânî. Ed egli esalta i valori della conoscenza e dell'intelligenza, ma si preoccupa meno della esaltazione dei valori più interiori dello spirito. Si sente bene quanto l'equivoco e la confusione dei vari piani che sopra abbiamo segnalato non gli hanno permesso di cogliere il vero significato e la funzione reale della religione. Il suo trattato lo mostra piuttosto quale spiritualista che non propriamente «credente musulmano» (1).

Una conferma del nostro giudizio sull'idea poco «ortodossa» che al-Afghânî presenta della «religione crediamo trovarla nella confessione stessa e sincera che spontaneamente Jamâl el-Dîn fa nella lettera da lui inviata ad Ernesto Renan e pubblicato nel "Journal des débats" del 18 maggio 1883, e nella quale difficilmente — ci sembra — si possa riconoscervi un vero fedele "musulmano", dopo la denuncia e l'accusa che egli fa delle "religioni"».

Prima di terminare questo nostro saggio, stimiamo utile riferire il contenuto e lo spirito di questo documento, che si trova riprodotto integralmente nel testo stesso scritto in francese, con la traduzione del trattato della «Réfutation des matérialistes» (2).

Dopo avere espresso tutta la sua riconoscenza e la sua simpatia e stima al «grande filosofo del nostro tempo, l'illustre Renan», il quale in una conferenza sull'Islam aveva mostrato questa religione come responsabile di tutte le miserie dell'Oriente musulmano, Jamâl el-Dîn, con una incredibile disinvoltura, vorremmo dire incoscienza di quello che dice, accetta la posizione dottrinale razionalista e positivista di Renan e di Comte. Cioè che la religione ha servito per dare all'uomo la primitiva e fanciullesca risposta ai

(1) Cfr. Goichon, «Preface», op. cit., pp. 7-9.
(2) Ibidem, «Annexe», pp. 174-85.

grandi problemi. L'obbedienza alla religione ed ai dommi fu imposta all'uomo in nome dell'Essere Supremo, al quale i suoi educatori attribuirono tutti gli eventi, senza permettergli di discuterne l'utilità o gli inconvenienti. Afghânî confessava che ciò era senza dubbio un giogo dei più pesanti e dei più umilianti, pure chiedeva al suo « amico Renan » di ammettere che questa educazione primitiva religiosa, sia stata musulmana, cristiana o pagana, aveva aiutato le nazioni « barbare » ad uscire dalle loro tenebre per mettersi in marcia verso le civiltà più avanzate. E per fare piacere poteva dichiarare che in quanto ad intolleranza anche la religione musulmana non si distingueva dalle altre. Tutte le religioni sono intolleranti, ciascuna al suo modo; ed anche la religione musulmana aveva tentato di arrestare il progresso, soffocare la scienza; ed è la religione musulmana la principale responsabile della decadenza della civilizzazione araba: ovunque si è imposta la religione dell'Islam, come le altre ha soffocato la scienza. « Le religioni — con qualsiasi nome si designino si rassomigliano tutte. *Nessuna intesa né alcuna riconciliazione sono possibili tra queste religioni e la filosofia* ». Anche Afghânî è ormai convinto che « tutte le volte che la religione comanda, essa eliminerà la filosofia; ed il contrario arriva quando è la filosofia che regna da sovrana maestra. Sino a tanto che l'umanità esisterà, la lotta non cesserà tra il domma ed il libero esame, tra la religione e la filosofia, lotta accanita e nella quale, io lo temo, il trionfo non sarà per il libero pensiero, perché la ragione dispiace alla folla, e perchè i suoi insegnamenti non sono compresi altro che da qualche intelligenza d'élite, e perchè anche la scienza, pure bella che sia, non soddisfa completamente l'umanità che ha sete d'ideale, e che ama impiantarsi nelle regioni oscure e lontane che i filosofi ed i sapienti né possono vedere né esplorare »[1].

[1] « ...Cette obéissance lui fut imposée au nom de l'Etre Suprême auquel ses éducateurs attribuaient tous les événements, sans lui permettre d'en discuter l'utilité ou les inconvénients. C'est sans doute, pour l'homme un joug des plus lourds et des plus humiliants, je le reconnais; mais l'on ne peut nier que c'est par cette éducation religieuse, qu'elle soit musulmane, chrétienne ou payenne, que toutes les nations sont sorties de la barbarie, et qu'elles ont marché vers une civilisation plus avancée. S'il est vrai que la religion musulmane soit un obstacle au développement des sciences, peut-on affirmer que cet obstacle ne disparaîtra pas un jour? En quoi la religion musulmane diffère-t-elle sur ce point des autres religions? *Toutes les religions sont intolerantes*, chacune à sa manière. La religion chrétienne,

Era veramente per difendere la religione dei suoi compatrioti, che Afghânî faceva delle dichiarazioni così compromettenti all'or-

je veux dire la société qui suit ses inspirations et ses enseignements et qu'elle a formée à son image, est sortie de la première période à la quelle je viens de faire allusion: et, désormais libre et indépendente, elle semble avancer rapidement dans la voie du progrès et des sciences, tandis que la société musulmane ne s'est pas encore affranchie de la tutelle de la religion... (p. 177). Non, je ne peux admettre que cette espérance soit enlevée à l'Islam. Je plaide ici auprès de M. Renan, *non la cause de la religion musulmane*, mais celle de plusieurs centaines de millions d'hommes qui seraient ainsi condamnés à vivre dans la barbarie et l'ignorance. A la vérité, *la religion musulmane a cherché à étouffer la science et à en arrêter les progrès*. Elle a réussi ainsi à enrayer le mouvement intellectuel ou philosophique et à détourner les esprits de la recherche de la vérité scientifique. Pareille tentative, si je ne me trompe, a été faite par la religion chrétienne, et les chefs vénérés de l'Eglise Catholique n'ont point encore désarmé que je sache. Ils continuent à lutter énergiquement contre ce qu'ils appellent l'esprit de vertige et d'erreur. Je sais toutes les difficultés que les musulmans auront à surmonter pour atteindre au même degré de civilisation, l'accès de la vérité à l'aide des procédés philosophiques et scientifiques leur étant interdit. Un vrai croyant doit, en effet, se détourner de la voie des études qui ont pour objet la vérité scientifique, dont toute vérité doit dépendre, suivant une opinion acceptée tout au moins par quelques-uns en Europe. Attelé comme un bœuf à la charrue, au dogme dont il est l'esclave, il doit marcher éternellement dans le même sillon qui lui a été tracé d'avance par les interprètes de la loi. Convaincu, en outre, que sa religion renferme en elle toute la morale et toutes les sciences, il s'y attache résolument et ne fait aucun effort pour aller au delà... (p. 178) ». — Dopo avere fatto il panegirico della civiltà araba (pp. 179-83), continua: « Toutefois il est permis de se demander comment la civilisation arabe, après avoir jeté un si vif éclat sur le monde, s'est éteinte tout à coup: ...*ici la responsabilité de la religion musulmane apparaît tout entière*. Il est claire que, partout où elle s'est établie, cette religion a cherché à étouffer les sciences et elle a été merveilleusement servie dans ses desseins par le despotisme. Al Siouti raconte que le Calife Al Hadi a fait périr à Bagdad 5000 philosophes pour détruire jusqu'au germe les sciences dans les pays musulmans... Je pourrais trouver dans le passé de la religion chrétienne des faits analogues. *Les religions*, de quelque nom qu'on les désigne, *se ressemblent toutes. Aucune entente ni aucune réconciliation ne sont possibles entre ces religions et la philosophie*. La religion impose à l'homme sa foi et sa croyance tandis que la philosophie l'en affranchit totalement ou en partie. Comment veut-on dès lors qu'elles s'entendent entre elles? (p. 184)... » — e dopo avere ricordato che il Cristianesimo avrebbe distrutto la filosofia e la scienza quando è entrato in Atene ed in Alessandria, perdendosi in discussioni teologiche sulla Trinità, Incarnazione e Transustanziazione, Afghânî conclude: « Il en sera toujours ainsi. Toutes les fois que la religion aura le dessus, elle éliminera la philosophie;

todossia della sua fede? [1] O le preoccupazioni politiche e scientistiche gli avevano fatto dimenticare la vera natura della religione?

È questo carattere più politico che veramente spirituale e religioso del rinnovamento inaugurato da Jamâl el-Dîn al-Afghânî nell'Islam, si mantiene sino ad oggi dopo quasi cento anni. L'Islam che si rinnova a rinasce svegliandosi oggi in molti paesi dal Marocco all'Indonesia si dibatte in un dramma profondo. Questo « rinascimento » resterà unicamente sul terreno politico-culturale-sociale nel quale lo ha orientato l'azione universale di Jamâl el-Dîn al-Afghâni, oppure saprà riscoprire e rivalorizzare tutti quei valori autentici di spiritualità e religiosità che conserva ancora, più o meno latenti? Riscoprirà quello che è autenticamente religioso e che concerne i rapporti dell'uomo con Dio in un abbandono completo alla sua volontà, più che non l'utilizzazione politica e terrestre di valori sociali ? [2]

P. Giulio Basetti-Sani O. F. M.

---

et le contraire arrive quand c'est la philosophie qui règne en souveraine maîtresse. Tant que l'humanité existera, la lutte ne cessera pas entre le dogme et le libre examen, entre la religion et la philosophie, lutte acharnée et dans laquelle, je le crains, le triomphe ne sera pas pour la libre pensée, parce que la raison déplaît à la foule et que ses enseignements ne sont pas compris que par quelques intelligences d'élite, et parce que, aussi, la science, si belle qu'elle soit, ne satisfait pas complètement l'humanité qui a soif d'idéal et qui aime à planter dans des régions obscures et lointaines que les philosophes et les savant ne peuvent ni apercevoir ni explorer » (p. 185). Abbiamo sottolineato i testi che ci sembrano più significativi, e che rivelano una concezione della religione non esattamente quale anche Mohammad la pensava...

[1] P. Anawati O. P.-Cardet, *Introduction à la Théologie musulmane*: « Pour défendre la Religion de ses compatriotes, Afghâni estompait quelque peu son orthodoxie tout en faisant valoir, à juste titre d'ailleurs, que l'Islam au moyen âge avait bien mérité de la science ». — Ci sembra che una lettura attenta di Afghânî avrebbe potuto fare scoprire a dei teologi e religiosi che conoscono bene la natura della « religione », il grande equivoco continuamente preso da Afghânî sulla natura e la funzione della religione, ed anche sulla natura stessa dell'Islam, che credeva difendere mentre invece, ci sembra, lo condanni nella sua natura di « religione » per esaltarlo quale struttura sociale e civilizzazione.

[2] Sono delle domande che ci vengono spontanee alla lettura della tesi di Sharif al Mujâhid, su Jamâl el-Dîn al-Afghânî. Ci sembra che le preoccupazioni maggiori siano soprattutto di ordine politico e temporale. L'equivoco sul vero significato religioso dell'Islam appare ad ogni pagina, proprio perchè è il concetto stesso di « religione » nel suo essenziale rapporto dell'uomo con Dio, che è messo da parte, svuotato dei veri e autentici valori spirituali e religiosi.

Ignorance infinie ou science infinie?

Une fois admis le postulat que l'érudition a quelque importance, c'est une trouvaille de valeur qu'a faite A. Guillaumont en découvrant, au British Museum, dans un manuscrit déjà examiné par J. Muyldermans, la version authentique des Capita gnostica (*τὰ κεφάλαια τὰ γνωστικά*) d'Evagre le Pontique [1].

La version authentique? Ce serait peut-être aller un peu vite en besogne que d'employer tout de go cette expression péremptoire pour l'ensemble et pour le détail. Le seul auteur ancien qui en parle jusqu'ici, à notre connaissance, Joseph Ḥazzāyā, la taxe de falsification, et le traducteur de faussaire. Elle est, en tout cas, postérieure à l'autre version, la plus répandue, en pays de langue syriaque, et qui fut considérée pendant des siècles comme la seule valable. Celle-ci reste toujours le seule qui ait inspiré les nombreux disciples posthumes d'Evagre, à l'exception de Bar-Ṣudaili. L'intérêt de la nouvelle trouvaille se rapporte — et se limite — à l'histoire de l'origénisme.

A cette observation de caractère général, il faut ajouter cette vérité de bon sens ou de bonne jurisprudence: testis unus, testis nullus, au moins quand il s'agit d'une question de détail, d'un problème de mot, d'une variante portant sur une ou sur quelques lettres. Quiconque a fait copier un texte par plusieurs personnes, sait d'expérience qu'on ne peut se fier, absolument, à aucune sans la contrôler par d'autres.

Or, au chapitre 88 de la 3e Centurie, voici les deux leçons:

1. Version commune: Bienheureux celui qui est arrivé à l'ignorance indépassable.

2. Version nouvelle: Bienheureux celui qui est arrivé à la science indépassable.

[1] *Les six Centuries des « Kephalaia Gnostica » d'Evagre le Pontique.* Patrologia Orientalis, tome XXVIII, fascicule 1, Paris 1958.

Évidemment si les traducteurs avaient écrit en français les mots science et ignorance, la situation se présenterait nettement: impossible de passer de l'un à l'autre par une simple distraction ou un vulgaire lapsus calami. Avec *connaissance* et *inconnaissance*, la variante pourrait déjà plus facilement faire soupçonner un accident. En syriaque, la différence se réduit à ce qu'on appelle une dittographie ou une haplographie, phénomènes tellement banals que souvent les apparats critiques ne les signalent même pas.

Encore convient-il de noter que les chances d'erreurs de lecture et, par suite, d'écriture, varient selon les alphabets. La *Patrologia orientalis* employant les caractères *Serṭō*, la différence entre

à la science = ܠܐܝܕܥܬܐ

et à l'ignorance = ܠܠܐܝܕܥܬܐ

saute aux yeux. Mais l'unique codex A = S_2 = British Museum, *Add.* 17167 est en estrangelâ (1). Dès lors

ܠܐܝܕܥܬܐ = à la science

et ܠܠܐܝܕܥܬܐ = à l'ignorance

se ressemblent assez pour qu'un copiste qui voit double ce qui est simple ou vice versa passe inconsciemment d'une leçon à l'autre. A. Guillaumont le reconnaît clairement et loyalement: « La variante s'explique par le fait que le mot ܝܕܥܬܐ peut aussi s'écrire ܐܝܕܥܬܐ avec ālaph initial, et que ܠܐ ܝܕܥܬܐ " l'ignorance" peut se lire ܠܐܝܕܥܬܐ, " à la science ". Le ms E témoigne précisément d'un état intermédiaire dans la corruption du texte (voir un cas analogue à III, 50). Dans son commentaire, Denys (Bar-Ṣalibi, évêque d'Amid ou Diarbékir au 12e siècle) glose à l'aide du mot science, bien que le ms B, qui a conservé ce commentaire, ait la leçon « ignorance » dans le texte d'Evagre ». — Que conclure de là?

« Il est possible que la leçon " à la science " soit originale dans S_1, comme invite à le croire S_2 ».

Ajoutons: Il est possible que la leçon « à l'ignorance » soit originale dans S_2, comme invite à le croire S_1.

(1) Cfr. GUILLAUMONT, *Introduction*, p. 6.

S_2, c'est-à-dire le seul ms *Add.* 17167. S_1 c'est-à-dire les mss B = *Berol. Syr.* 37; D = *Add.* 14578; O = Oriental 2312; V = Vat. Syr. 178; plus deux mss d'une lecture douteuse en cet endroit.

Il semble prudent de suspendre notre jugement jusqu'à plus ample informé.

En attendant l'aubaine, peu probable, de nouvelles découvertes paléographiques moins sujettes à caution, nous pourrions interroger les commentateurs. Ils nous diraient ce qu'ils ont lu dans le texte qu'ils commentent — à moins que, eux aussi, ils n'aient eu la berlue, comme Denys Bar–Ṣalibi ou le copiste de son commentaire. Le plus ancien d'entre eux, Babaï le Grand, a certainement lu « à l'ignorance infinie »; comme sa glose nous le garantit. C'est le seul témoignage au-dessus de tout soupçon, sur le point en litige. La version arménienne dérivant du syriaque, ne peut donner une certitude supérieure à celle que fournit son modèle, même si elle est du cinquième siècle, comme le pense l'éditeur H. Barsel Sarghisian.

Dans ces conditions, il reste cependant quelque chose à faire; faute de savoir, par la tradition manuscrite, ce qu'Évagre a écrit, nous chercherons ce qu'il a pu écrire, en accord avec l'ensemble de sa doctrine, et avec certains passages précis, aptes à éclaircir Cent. III, 88.

On sait que son système se présente sous un aspect étonnamment enchaîné. Hans Urs von Balthasar a résumé en une énergique formule la conclusion de ses propres recherches, à la suite des travaux de ses prédécesseurs: Wenn etwas bei Evagrius vorhanden ist, so ist es eine bis zum Fanatismus getriebene Konsequenz der Grundidee [1]. « Il est l'homme des divisions rectilignes, des numérotations précises, de la logique rigoureuse, à partir de principes en assez petit nombre et point nuancés à l'excès. Psychologue avec cela... » [2].

Des esprits de cette sorte, s'ils parlent ou écrivent, sont condamnés à se répéter souvent, et ils le font sans répugnance. Cons-

(1) H. U. von BALTHASAR, *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, Zeitschrift für Aszese und Mystik, 14, 1939, p. 31.

(2) I. LEMAÎTRE, *Dict. de Spiritualité*, art. Contemplation, tome II², col. 1790.

ciemment d'ailleurs ou inconsciemment, et de mémoire; les anciens cultivaient cette faculté plus que nous, et nous-mêmes, nous redisons aisément au-dehors ce que nous ne cessons de remâcher au-dedans.

I. Evagre a pu écrire: « Bienheureux celui qui est arrivé à la science indépassable » (1) pour la simple raison qu'il a employé cette expression ailleurs. Voici son commentaire du psaume 144, v. 3 (2):

« Grand est le Seigneur et louable souverainement; et de sa Majesté il n'est pas de limite. La contemplation de tous les êtres devenus est limitée (*πεπεράτωται*); de la seule sainte Trinité la science est illimitée; car elle est science essentielle » (3).

Cette sentence porte dans tous ses détails la marque d'Evagre.

Mais que signifie-t-elle? Le génitif *τῶν γεγονότων* est un génitif objectif: il s'agit de la contemplation qui a pour objet les créatures. Le génitif *τῆς ἁγίας Τριάδος* est-il objectif lui aussi? Nous aurons alors cette conséquence: le contemplateur de la Sainte Trinité possède une science infinie comme Dieu lui-même; il connaît Dieu autant que Dieu se connaît; il est arrivé à être science ou sagesse par essence; il est Dieu par identité. Dans ce cas H. U. von Balthasar a raison d'écrire que la mystique d'Evagre forme un tout d'une logique rigoureuse, mais plus proche du bouddhisme que du christianisme (4).

Cependant ce sens ne s'impose pas, et la logique de certains principes d'Evagre n'a peut-être pas aussi inexorablement envahi tous les secteurs de ses enseignements, ni aussi définitivement occupé toutes les périodes de sa vie mouvementée.

Il a pu aussi bien prendre « science infinie de la Sainte Trinité » au sens d'un génitif subjectif: la Sainte Trinité qui est ou qui possède la science, nécessairement infinie, d'elle-même. Dès

(1) Cent. III, 88. Cf. W. FRANKENBERG, *Abhandlungen der Gesell. der Wissenschaften zu Göttingen*, 1912, p. 256.

(2) PITRA, *Analecta Sacra* III, p. 354. Cfr. H. U. v. BALTHASAR, *Die Hiera des Evagrius*, Zeitschrift für Katholische Theologie, 63, 1939, p. 86-106, 181-206.

(3) Dans PG 12, 1673 A, ce même texte avec *πεπέρασται* puis: seule la science de la Sainte Trinité ...; les derniers mots depuis *car* omis.

(4) *Metaphysik und Mystik des Evagrius P., l. c.*, p. 38 sv.

lors, l'intellect fini qui arrive à la vision de ce Dieu qui *est* la Science infinie, ne le voit ou ne le possède pas nécessairement *en tant que* Science infinie. Autrement dit notre connaissance de Dieu reste finie tout en se terminant à Lui qui est Science infinie.

Toute une série de textes justifient cette interprétation orthodoxe.

Que l'intellect doive arriver à la connaissance de Dieu, à la vision de la Sainte Trinité ou de la Monade, Evagre le répète inlassablement: c'est la vérité de base de tout son systène. Citons la formule la plus courte et la plus claire: *πέρας ἐστὶ τῆς λογικῆς φύσεως ἡ γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος*: « Le terme (le but, la perfection, la limite) de la nature raisonnable, c'est la connaissance de la Sainte Trinité » (1). Cette « science essentielle », il y a deux manières de l'atteindre: ou bien par identité, comme Dieu, ou bien par possession acquise. La différence entre *être* et *avoir* s'affirme nettement dans la phrase suivante: « Si quelqu'un *n'est* pas la science essentielle, ou ne *l'a* pas au-dedans de soi, il est un dieu étranger ». *εἴ τις οὐκ ἔστι γνῶσις οὐσιώδης ἢ ταύτην οὐκ ἔχει ἐν ἑαυτῷ θεός ἐστιν ἀλλότριος* (2).

Le *noûs sera-t-il* jamais, ou *aura-t-il* seulement la Science essentielle?

Ici *la version intégrale* ou authentique vient à notre aide: « Ce n'est pas parce que le *noûs* est incorporel qu'il est à la ressemblance de Dieu, mais c'est parce qu'il a été fait susceptible (réceptif) de Lui (3). Si c'est parce qu'il est incorporel qu'il est à la ressemblance de Dieu, il est donc science essentielle, et ce n'est pas par réceptivité qu'il a été fait image de Dieu. Mais examine si c'est la même chose, le fait qu'il soit incorporel et le fait qu'il est susceptible de science, ou bien autrement, comme au sujet d'une statue et son airain » (4). La teneur abrégée de S_1 ne fausse pas le sens de ce chapitre: « Ce n'est pas parce que le noûs est incorporel qu'il est à la ressemblance de Dieu, mais c'est parce qu'il est susceptible de la science de la Trinité Sainte ». Le noûs ne *sera*

(1) *Selecta in Ps. . . . 38, 5*, PG 12, 1389 A.

(2) *Selecta in Ps. 43, 21*, PG 12, 1428 A.

(3) Je supprime ici la particule *Et* du traducteur. Il y a opposition entre ce qui suit et ce qui précède, comme deux lignes plus loin où la même particule ܘܦ, est rendue par *Mais*.

(4) Cent. VI, 73.

donc jamais la science essentielle; il la *recevra* seulement, comme une matière reçoit une forme; il en sera couronné: « L'intellect sera couronné de la science essentielle » ([1]); la science essentielle sera « révélée à l'intellect dépouillé des passions » ([2]). « Toute la nature raisonnable a été naturellement faite pour être et pour être connaissante; mais Dieu est la science essentielle. La nature raisonnable a un contraire: le fait qu'elle n'était pas. Et la science (a pour contraire) la malice et l'ignorance. Mais aucune de ces choses n'est contraire à Dieu » ([3]).

Il y a donc une différence radicale entre Dieu « science par essence » et l'intellect parvenu à la science, même essentielle. Celui-ci la reçoit à la mesure de sa réceptivité. La réceptivité joue un grand rôle dans la spiritualité d'Evagre, et en toute théologie chrétienne. La substance du noûs créé mesure la connaissance qu'il recevra ou pourra recevoir de la Sainte Trinité ([4]); comme elle mesure le degré de sa ressemblance à Dieu ([5]). Quand cette réceptivité ne sera plus entravée par le vice et par l'ignorance, le noûs devenu parfaitement lui-même pourra « recevoir facilement la gnose de la Sainte Trinité » (Cent. III, 12).

Qu'il soit possible de recevoir d'une façon limitée quelque chose d'illimité, c'est un problème discuté par Evagre ([6]): Funes ceciderunt mihi in praeclaris ... praeclara est mihi — « Le cordeau a mesuré pour moi une portion délicieuse, et l'héritage est pour moi magnifique. Si le cordeau est une mesure, comment se fait-il que dans l'Evangile de saint Jean il soit écrit: Dieu ne donne pas l'Esprit selon une mesure ([7]); et encore ceci: Je répandrai de mon esprit? ([8]). Mais peut-être parle-t-on de mesure, non pas par

([1]) Cent. III, 49.
([2]) Lettre 58, FRANKENBERG, *op. cit.*, p. 607 sv.
([3]) Cent. I, 89 version « intégrale »; GUILLAUMONT, p. 59; j'ai modifié la traduction sur deux détails: 1) *mais* Dieu, contre: *et* Dieu; c'est le même ܘܒ que G. rend plus loin par *mais;* 2) le fait qu'elle n'était pas, c'est-à-dire qu'elle n'avait pas l'existence avant d'être créée; comme elle n'avait pas la science aussi longtemps qu'elle était vicieuse et ignorante.
([4]) Cfr. Cent. III, 12; Suppl. 4.
([5]) Cent. VI, 73.
([6]) *Selecta in Ps. 15, 6,* PG 12, 1213 B.
([7]) Jo. 3, 34.
([8]) Joel,. 2, 28.

rapport à la science elle-même, mais en considération de celui qui la reçoit, parce qu'il n'a pas une plus grande réceptivité. Aussi bien la pluie qui est, de soi, sans mesure, se mesure-t-elle cependant à la capacité des vaisseaux qui la reçoivent... ».

Quand il s'agit de lumière ou de gnose, la limite de la réceptivité s'appelle ténèbres ou ignorance. Pour posséder la science infinie en tant que telle, c'est-à-dire infiniment, il faudrait que la différence entre sujet récepteur et objet reçu disparût complètement; autrement dit que l'intellect cessât de *posséder* pour *être* ce qu'il aurait reçu. Contradiction dans les termes. Ce serait toujours un devenir: un *Dieu devenu* ne sera jamais Dieu par essence; une science acquise ou reçue n'identifiera jamais son acquéreur ou son récepteur avec la « Science essentielle ».

« Si notre Dieu est lumière, comment peut-on le dire couvert de ténèbres? » se demande Evagre à propos du Ps. 17, 12 [1]. Et il répond: « Je pense que les ténèbres le recouvrent de la même façon que l'ignorance l'objet de la connaissance. On parle d'ignorance par rapport au sujet connaissant et non pas par rapport à l'objet connu ».

Evagre a donc pu écrire: Bienheureux qui arrive à la science infinie; et cela sans tomber dans le monisme, ni dans le bouddhisme.

2. Mais pouvait-il écrire aussi: « Bienheureux qui est arrivé à l'ignorance infinie », selon la plupart des manuscrits syriaques? Cela ne paraît pas douteux: Cette formule, si on peut dire, ne demandait qu'à tomber de son calame, où elle pendait toute préparée. « Celui qui progresse dans la pratique, amoindrit les passions; celui qui progresse dans la contemplation, amoindrit l'ignorance. Des passions, il y aura destruction totale; quant à l'ignorance, l'une, à ce qu'on dit, aura une fin; l'autre n'en aura pas » [2]. Une *ἀγνωσία* sans *πέρας* , c'est *ἀπέραντος ἀγνωσία*.

Mais Evagre l'a-t-il conçue comme « bienheureuse »? Puisqu'elle résulte d'un progrès, ce ne peut évidemment être « l'enfer de l'ignorance »: sans compter que pour l'origénisme cet enfer même n'est pas éternel. — De plus il semble certain que Thalassios, sur ce point comme sur d'autres, nous a conservé la pensée et presque la formule d'Evagre: *Μακάριος ὁ φθάσας εἰς τὴν ἀπέραντον ἀπειρίαν*:

(1) PG. 12, 1228 D sq.
(2) *Practicos* 59, PG 40, 1236 A.

« Bienheureux celui qui est arrivé à l'inconnaissance indépassable (ou infinie) » [1]. Et la raison de cette affirmation suit immédiatement en un style concis qu'il faut gloser un peu pour en saisir le sens: « Or celui-là y est arrivé qui a dépassé ce qui est dépassable, parce que limité ».

Quant au sens de cette expression, qu'il suffise de renvoyer à l'article « Ignorance infinie » [2] qui sur ce point a reçu l'approbation des spécialistes. Ajoutons seulement que les termes et locutions de sens psychologique sont nécessairement ambivalents, à cause du dualisme des objets de notre connaissance et de notre amour: *ἀμορφία, ἀναισθησία, ἀγνωσία, ἀπειρία, ἀμεριμνία, ἀδιαφορία*, etc. Rien n'empêche qu'un même auteur leur donne tour à tour l'une ou l'autre supposition, Evagre tout le premier [3]. De même qu'il y a pour lui une « bienheureuse anesthésie » [4] de l'oraison, bien que l'oraison demande l'aisthesis spirituelle [5], il y a une cécité désirable, et une autre dommageable. L'absence de l'une mesure la présence de l'autre: « Et les vertus et les vices rendent l'intellect aveugle: les unes pour qu'il n'aperçoive plus les vices; les autres pour qu'il ne voie plus les vertus » [6].

Il en va de même de la *gnosis* et de l'*agnosia*. Suivant l'objet qu'elles saisissent ou ne saisissent pas, elles sont bienheureuses ou détestables. Les formules: « Bienheureux qui est arrivé à la science infinie » et « Bienheureux qui est arrivé à l'ignorance infinie », grammaticalement contradictoires l'une de l'autre, équivalent l'une à l'autre psychologiquement.

S'il en est ainsi, le problème de la teneur primitive de Cent. III, 88 perd à peu près tout son intérêt. Néanmoins, la leçon « ignorance » me paraît plus probable, et pour les raisons susdites [7]; et parce que, ailleurs encore, la version authentique parle d'une ignorance sans fin [8]: « La fin de la science naturelle est l'Unité Sainte,

(1) *Thalassios, Cent. I, 56*, PG 91, 1433 A.

(2) Orient. Christ. Period. II, 1931, p. 355-361.

(3) Cfr. le *Traité de l'oraison* d'Evagre le Pontique, Rev. Asc. et Myst. 15, 1934, p. 151.

(4) Or. 120, PG 79, 1193 B.

(5) Or. 28, 41 PG 79, 1173 A.

(6) *Pract.* II, 62, PG 40, 1249 A.

(7) *Pract.* I, 59, cf. PG 40, 1236 A et *Thalassios, Cent. I, 56*, PG 91, 1433 A.

(8) Cent. I, 71.

mais il n'y a pas de fin pour l'ignorance, comme on dit... »; et parce que dans la série de macarismes qui se suivent dans Cent. III, 86-88, les deux premiers, de forme négative, acheminent naturellement à un troisième, négatif lui aussi, que Babaï glose en ces termes: « Bienheureux celui qui par ses travaux (ascétiques) et par la pureté de son âme ... a dépassé toutes les choses dépassables (objets) de la gnose des êtres, et en qui s'est levée la lumière de la gnose supérieure à toutes les gnoses» (1); en bref: Bienheureux qui est arrivé à l'ignorance totale, et par là même à la science infinie.

I. HAUSHERR S. I.

(1) FRANKENBERG, *op. cit.*, p. 256, lignes 6-8.

Documenta spectantia regimen episcopi Mukačevensis Michaelis Manuelis Olšavsky

1743-1767

INTRODUCTIO

Michael Manuel Olšavsky, episcopus Mukačevensis annis 1743-1767, sine dubio eminet inter suos praedecessores et successores. Hucusque praeter summariam illam eius vitae et activitatis expositionem cum insertis aliquibus documentis olim iam a Joannicio Basilovits factam (1), aliae biographiae non habentur, quia fontes, etsi copiosi, non prostant publicati. Principalis historiographus eparchiae Mukačevensis Antonius Hodinka etiam de hac periodo multam materiam collegit, ex qua tamen publici iuris fecit tantum correspondentiam M. Manuelis Olšavsky cum hegumenis Ordinis S. Basilii Magni (2). Praeterea Basilius Hadžega publicavit aliqua excerpta ex protocollo visitationis canonicae eparchiae Mukačevensis, quam M. Manuel Olšavsky iussu Imperatricis Mariae Theresiae perfecit ab anno 1750. Proh dolor, excerpta eius respiciunt tantum comitatus: Maramorošiensem, Ugočaensem, Ungensem et Zempliniensem (3). Aliam partem protocolli edidit Alexius Petrov (4). Re-

(1) J. Basilovits, *Brevis notitia fundationis Theodori Koriathovits... exhibens seriem episcoporum graeco-catholicorum Munkacsiensium*, Cassoviae 1799, vol. I, pars. III, cap. I-V. Caput VI est: Sermo de sacra occidentalem inter et orientalem Ecclesiam Unione, quo M. M. Olsavszky... occasione suae cum Regio decreto visitationis comitatus Szathmariensis populum... anno Domini 1751 ... exhortatus est.

(2) A. Hodinka, *Perepiska Episkopa M. M. Olšavskoho z Igumenami Č S V V. Analecta Ordinis S. Basilii Magni*, VI, p. 223-258. (Etiam cum duabus imaginibus eppi. Olšavsky et facsimili eius manuscripti slavici).

(3) V. Hadžega, *Dodatky k istoriji Rusinov i ruskich cerkvej v župe: Maramaroš, Ugoča, Už, Zemplin.* Naukovyj Zbornik Tovarystva Prosvita, Užhorod 1922, 1924, 1927, 1931-1936.

(4) A. Petrov, *Kanoničeskija vizitaciji 1750-1767 gg. v varmeď'ach Zemplin, Šariš, Spiš, Abauj.* Užhorod 1924.

center Rev. P. Athanasius Welykyj OSBM in sua collectione fontium praeter protocolla Actorum S. Congregationis de Propaganda fide, publici iuris fecit etiam aliqua documenta nostrum episcopum spectantia (1).

Quae hic recensentur documenta, eruta sunt vel ex Romano Archivo S. Congregationis de Propaganda fide (2), vel ex Vindobonensi Archivo status (3), et spectant regimen episcopi M. M. Olšavsky. Sponte abstinui ab insertione documentorum in negotio canonicae erectionis eparchiae Mukačevensis. Pertinent etiam illa, optimo iure, ad activitatem episcopi M. M. Olšavsky, attamen generatim praesentantur nomine Imperatricis Mariae Theresiae, et praeterea omnia ista documenta collegit iam Rev. P. Basilius Pekar, praeparans suum tractatum de Canonica erectione eparchiae Mukačevensis nuper editum. Documenta tamen ipsa — praeter duo — nondum publici iuris fecit (4).

Ex hic allatis documentis maioris momenti est Relatio de statu eparchiae Mukačevensis, ab episcopo M. M. Olšavsky anno 1759 S. Congregationi de Propaganda fide praesentata, sequendo quaestiones ab ipsa propositas. Deinde attendenda est petitio cleri Mukačevensis anno 1750 Romam transmissa, de vindicanda independentia iuridica episcopi M. M. Olšavsky ab episcopo Agriensi latino. Etsi Maria Theresia in sua epistola eam dicit non attendibilem, et productam « per aliquem inquieti genii ejus gentis presbyterum », tamen mihi videtur attendibilis, immo concinnata probabiliter cooperante ipso episcopo Olšavsky. Etenim citant tum documentum Romanum, tum aliud documentum Agriense, quae unde habuissent, nisi a curia episcopali? Si primo aspectu tenor petitionis insinuat aliquam oppositionem proprio episcopo Olšavsky, tamen hoc factum fuisse sponte coniicio, ut episcopus in vindicatione iurium suorum etiam a Curia Romana fulciretur.

(1) A. Welykyj O.S.B.M., *Acta S. C. de Propaganda fide Ecclesiam cath. Ucrainae et Bielarusjae spectantia*, vol. IV, V, ad annos 1743-1767. — *Documenta Pontificum Romanorum*, vol. II, Nr. 700, 701, 702.

(2) Archivum de Propaganda fide — abreviatum **A P F**. — Aliqua documenta ex hoc archivo transcripta communicata mihi sunt a Rev. D. Alexandro Baran, cui gratias ago.

(3) Haus- Hof- Staats-Archiv, abreviatum **H H S A**.

(4) B. Pekar, *De erectione canonica eparchiae Mukačoviensis* (*Analecta O.S.B.M.*, Series II, sectio I, vol. VII), Romae 1956.

Praeterea notandum est, etsi tunc a pluribus decenniis tum ex parte Agriensi, tum ex parte Romana negabatur existentia iuridica eparchiae Mukačevensis, et de eius canonica erectione seu « canonisatione » tractabatur, tamen Olšavsky semper subscribit praeter titulum Rossensem a Sede Apostolica illi assignatum, etiam ut episcopus Mukačevensis, immo etiam Maramorošiensis, quod mentem eius clare reddit, se existimasse eparchiam Mukačevensem uti existentem.

Non dubito quin ista documenta conferent ad melius cognoscendam tum personam huius illustris episcopi, tum historiam eparchiae Mukačevensis.

1

Vienna 12 martii 1743

Maria Theresia intimat suo in Curia Romana Pro-ministro, ut ab ipsa eadem die nominatum episcopum Michaelem Manuelem Olšavsky a Summo Pontifice confirmare procuret.

APF - S. R. Congr. Generali, vol. 716, fol. 65rv.

Maria Theresia Dei gratia Regina Hungariae, Bohemiae, Dalmatiae, Croatiae et Sclavoniae; Archi-Dux Austriae etc., nupta Dux Lotharingiae ac Barri, Magna Dux Hetruriae.

Reverende et Illustris Princeps, Nobis sincere dilecte. Quoniam Nos benignum habentes respectum ad praeclaras virtutes, laudatosque et acceptos mores, doctrinam item et eruditionem, nec non omnibus gratam et acceptam vitae conversationem, caeterasque praeclaras nimi dotes et qualitates fidelis Nostri Honorabilis Michaelis Olsavszky [1], graeci ritus unitorum in districtu Munkacs

[1] Olšavsky, vel orthographia hungarica Olsavszky, erat presbyter saecularis. Michael est eius nomen baptismi. Postquam fuerit episcopus nominatus, ante consecrationem, secundum morem antiquum Ecclesiae byzantino-slavicae, professus est vitam monasticam, et assumpsit nomen Manuel. (NB. Non Emmanuel, sed Manuel, ut secundum usum monasticum nomen in professione assumptum incipiat eadem littera ac nomen baptismi. Praeterea iam apud byzantinos forma Emmanuel erat reservata Jesu Salvatori). In actis episcopalibus Olšavsky utitur solum nomine Manuel.

Etiam nomen Olšavsky est assumptum tum ab eius fratre et in episcopatu praedecessore Simeone Olšavsky (1734-1737), tum a nostro

tum propriori sub binis episcopis, cum et Sede episcopali ejusdem ritus vacante, Vicarii Generalis, quibus ipsum Dei Altissimi munere insignitum et ornatum esse ex nonnullorum fidelium Nostrorum fidedigna relatione, singulariter efficaci dioecesani sui episcopi quippe Agriensis, utpote fidelis Nostri Nobis sincere dilecti Reverendi Spectabilis ac Magnifici Comitis Gabrielis Erdödy de Monyorokerek (1), recommendatione benigne cognovimus.

Cum igitur ob id, tum vero pro solita Nostra, qua in constituendis legitimis ecclesiarum pastoribus tenemur cura et sollicitudine, eundem ad titulum seu honorem episcopi Munkacsiensis graeci ritus Unitorum, nunc per mortem et ex vita decessum Reverendi Gabrielis Blasovszky (2), veluti modo dicti episcopatus Munkacsiensis ultimi veri et legitimi possessoris, de jure et de facto vacantem, authoritate juris patronatus Nostri Regii, quod generaliter in conferendis omnibus praefati Regni Nostri Hungariae, partiumque eidem annexarum ecclesiis earundemque beneficiis, instar divorum quondam Hungariae Regum, praedecessorum videlicet Nostrorum gloriosae reminiscentiae, optimo jure habere et exercere dignoscimur, elegerimus et nominaverimus.

Et siquidem priores episcopi Munkacsienses in ritu Graeco non ad ejusmodi, verum alium in partibus infidelium a Summo Pontifice impetratum episcopalem titulum consecrati fuissent, eo quod episcopatus Munkacsiensis in talem authoritate Summi Pontificis nec erectus, neque dotatus haberetur, proinde ut praefatus Michael Olsavszky in ritu graeco Pontificalia munia more sui antecessoris

---

Manuele, cum ad regimen dioecesanum avecti fuissent. Nomen mutuaverunt ab eorum pago natali Olšavica, in comitatu Scepusiensi (Spiš in Slovacchia) sito. Cognomen eorum familiae erat Židik (vel orthographia anglica Zeedick) cuius descendentes hodiedum exstant tum in patria, tum in America. Inter hos ultimos eminet nunc MUDr. Ivan Petrus Zeedick, traditionum paternarum aemulator zelantissimus, historiae patriae cultor addictissimus, eiusque investigandae maecenas munificentissimus.

(1) Episcopus Agriensis annis 1715-1744. Dicitur *dioecesanus episcopus* pro M. M. Olšavsky secundum sententiam de non existentia eparchiae Mukačevensis, quae mox ad conflictum inter hos duos episcopos conducet. De hac re plura vide apud B. PEKAR, *De erectione canonica eparchiae Mukačoviensis*, Romae 1956.

(2) Gabriel Blažovsky episcopus tit. Agnensis et Vicarius Apost. Mukačevensis annis 1738-42. In ms. hic et infra legitur: Georgii.

obire possit, devotioni Vestrae benigne hisce committendum esse duximus, quatenus apud Sacram Sedem Apostolicam nomine Nostro id exoperari studeat, ut fatis functo memorato Gabriele Blasovszky episcopo Munkacsiensi, et omnium graeci ritus unitorum in districtu Munkacs commorantium Vicario Apostolico, in locum ejusdem memoratus Michael Olsavszky Vicarius Apostolicus constituatur et consecrabilem in ritu Graeco episcopalem titulum a Summo Pontifice obtinendo, ad eundem in praefato ritu Graeco consecrari, populoque et clero graeci ritus unitorum in spiritualibus secundum institutum eorundem praeesse valeat.

Executura hoc in passu devotio Vestra benignam mentem et voluntatem Nostram; Cui in reliquo gratia et clementia Nostra Regia benigne ac jugiter propensae manemus.

Datum in Archi-ducali civitate Nostra Vienna Austriae, die duodecima mensis martii, anno Domini Millesimo septingentesimo quadragesimo tertio.

Nomine Reginae

Franciscus m. p. (1)

Comes Ludovicus de Battlur m. p.
Franciscus Koller m. p. (2)

Inscriptio (*fol.* 66v).

Reverendo et Illustri Josepho Mariae Comiti a Thun, episcopo Gurckensi, et Sacri Romani Imperii Principi, nec non Nostro in Curia Romana Pro-Ministro etc., Nobis sincere dilecto (3).

(1) Franciscus I, natus a. 1708, dux Lotharingiae, ab a. 1730 dux Barri, ab a. 1736 coniux Mariae Theresiae, a. 1745 electus imperator Romanorum, obiit a. 1765. Ducatus Barri (duché de Barrois, cum civitate principali Bar-le-Duc), olim independens, deinde feudum secundum ducum Lotharingiae, format hodie territorium districtus civilis Moselle in Gallia. A Francisco coniuge suo, Maria Theresia appropriat sibi hic titulum: nupta dux Lotharingiae ac Barri.

(2) Franciscus Xaverius Koller de Nagy Mánya, consiliarius Suae Maiestatis Reginae, comes de Bars, et ulterius praeses caesareae deputationis Illyricae. cfr. M. Kostić, *Grof Koler kao kulturnoprosvetni reformator kod Srba u Ugarskoj u XVIII veku.* Beograd 1932.

(3) Episcopus Gurcensis annis 1741-1762, dein promotus ad sedem Passaviensem.

2

Vienna 28 martii 1748.

Maria Theresia episcopum Michaelem Manuelem Olšavsky commissarium suum mittit Transylvaniam, ut praesideat synodo seu conventui cleri romeno-valachici uniti.

HHSA, Wien, Hungarica, vol. 252, fol. 186.

Maria Theresia, Divina favente clementia Romanorum Imperatrix, ac Germaniae, Hungariae, Bohemiae Regina etc. etc., Princeps Transylvaniae [1].

Universis fidelibus Nostris honorabilibus Vicario, archidiaconis et sacerdotibus, Nobilibus item ac aliis cujuscumque status et conditionis gentis Valachicae hominibus haereditarii Nostri principatus Transylvaniae partiumque eidem incorporatarum incolis, salutem et gratiam Nostram Caesaream et Regio-Principalem.

Quanta Nos sollicitudine ac materno prorsus affectu feramus erga ecclesiam graeci ritus cum Romano-catholica unitam, clerus gensque in dicto Principatu Nostro Valachico vel ex eo agnoscere potuit, quod dictum graeci ritus vere unitum clerum quoad omnes libertates et praerogativas ecclesiasticas clero latini ritus aequiparavimus ab exordio gloriosi regiminis Nostri, eo semper collimando, ut Unio magis magisque firmari atque propagari queat.

Hinc ut primum seductoris illius pseudomonachi [2] in Transylvaniam ingressum periculosaque ac in perturbationem quietis publicae tendentia concitatoria molimina inaudiveramus, illico eum intercipi, ac praeterea episcopum Fogarasiensem Baronem Klein [3],

[1] Postquam a. 1685, pulsis Turcis, Transylvania ab Imperatore Leopoldo I recuperata est et Hungariae incorporata, eidem cessit etiam titulus *Princeps Transylvaniae*. Maria Theresia hoc tituto hic expresse utitur ad captandam benevolentiam gentis Valachicae, seu Romenicae. Paulo infra nominatae *partes eidem principatui incorporatae* intelliguntur praesertim partes meridionales in Banatu Temesvariensi.

[2] Fuit monachus serbicus dissidens Bessarion, missus in Transylvaniam a. 1742 a patriarcha serbico Arsenio ad spargendum schisma inter Valachos nuper unitos. Litteras praesentationis eius vide apud: NILLES, *Symbolae*, Oeniponte 1885, vol. II, p. 558-560.

[3] Baro Ioannes Innocentius Micu-Klein, episcopus Fogarasiensis annis 1730-1751, ab anno 1745 a sede sua amotus et Viennam ad dandam rationem de accusationibus contra eum motis evocatus, antequam nego-

quo exactior de statu turbatae eorum Unionis informatio haberi, congruaque adhiberi posset medela, ad aulam Nostram accersiri jussimus, qui comparuit quidem, ast priusquam negotia hic debite concertata fuissent, absque scitu Nostro, devotionis praetextu se Romam subduxit.

Sed nec inexpectato hoc casu a peculiari Nostro in memoratam graeci ritus unitam Ecclesiam zelo vel minimum Nos moveri passae sumus, nam ejusdem ritus episcopum Munkachiensem fidelem Nobis dilectum Reverendum Michaelem Manuelem Olsavszky confestim in Transylvaniam expedivimus (1), ut ecclesias illic et clerum rite visitaret, plebemque in Unione quadamtenus vacillantem firmaret, ac saniora suggereret consilia, clementissimam Nostram eidem pollicitae protectionem, cum illibata ritus uniti manutentione. Prout et nunc de praefati cleri intentione, quod nimirum synodum celebrare desideraret informatae, maternam Nostram in eum propensionem hoc etiam in passu testari volentes, benignissime annuimus, ut dictus clerus suam Cibinii habere valeat Congregationem, ad eam pro Regio Nostro Commissario, in absentia episcopi Klein, praememoratum episcopum Munkachiensem graeci ritus et ab anteriori visitatione eidem clero notum, cuive suas necessitates tanto majori fiducia revelare possit, ab illo dein Majestati Nostrae repraesentandas, denuo ablegando, qui gravamina, si quae haberentur, percipiat, investiget, mutuisque cum clero unito consiliis initis, media suggerat congrua, quibus turbata Unio in pristinum tranquillitatis statum opportunius reduci quiret.

Hortamur itaque Vos, ut supra universos et singulos, praeprimis autem clerum unitum, ad Vestram qua nihil pretiosius habetis salutem, pro cujus obtentu tantam Nos etiam impendimus solicitudinem, ut praenotatum episcopum Munkachiensem Commissarium Nostrum Regium ad Vestram Congregationem delegatum, non solum pacato audiatis animo, sed insuper plenam ipsi adhibituri fidem, sincere cum eodem agatis, ac de rebus Unionis placide tractare et concludere omnesque operas Vestras eo convertere sa-

---

tium absolveretur, sub praetextu peregrinationis ad sanctuarium B. Mariae V. Cellensis (Mariazell) Romam se subduxit. Hic anno 1751 debuit episcopatui resignare. De toto negotio vide plura apud: NILLES, *Symbolae*, Oeniponte 1885, vol. II passim.

(1) De hac visitatione M. M. Olšavsky in Transylvania anno 1746 cfr. apud: NILLES, *Symbolae*, Oeniponte 1885, vol. II, p. 571-576.

tagatis, unde zelus Vester in conservanda, propagandaque Unione omnibus, ac praesertim ovibus pastorali curae Vestrae commissis, palam sit ac praeluceat, neque permittatis eas a sacra Unione, quam amplexae sunt, deviare, sed ut potius in ea stabiliantur, ac denique a correspondentia cum episcopo Klein, utpote refractario et erga Nos inoboediente, tam ipsi quam Vos abstineatis. Quo pacto Deo fidem, Nobis vero Principi Vestrae obsequium praestabitis debitum, gratiam et protectionem Nostram Vobis perennem conciliaturi; e converso autem mandatis Nostris contravenientes, ac seditiosos publicaeque quietis perturbatores severa indispensabiliter manebit poena.

Datum in civitate Nostra Vienna Austriae, die vigesima octava mensis martii, anno Domini millesimo septingentesimo quadragesimo octavo, Regnorum vero Nostrorum octavo.

Maria Theresia

Ladislaus Gyulaffy L. B. de Butots.
Ad mandatum Sacrae Caesareae Regiaeque Majestatis proprium, Josephus Kozma.

3

Vienna 19 septembris 1750.

Nuntius Viennensis notificat Praefecto Propagandae aliqua circa discussionem inter episcopos Agriensem et Mukačevensem.

APF – Scritture riferite nei Congressi, Greci di Croazia... Ungaria, vol. 1. fol. 395rv.

Signor Cardinale Valente Gonzaga (1),

Prefetto della Sagra Congregazione di Propaganda fide, Roma.

Eminentissimo e Reverendissimo Signore, Signore Patrono Colendissimo.

Ho portate le doglianze al Conte d'Ulfeld, Cancelliere di Corte di Sua Maestà l'Imperatrice Regina, perchè Monsignor Vescovo

(1) Silvius Valente-Gonzaga, praefectus S. Congr. de prop. fide annis 1747-1756.

d'Agria [1], dopo avere di suo capriccio fatte notabili violenze a Monsignor Vescovo di Muncacz [2] di rito greco, ch'è Vicario Apostolico in quelle parti per quelli del suo rito, interpellato da me replicatamente d'ordine di codesta Sagra Congregazione d'informare su quanto è stato esposto a Nostro Signore contro di Lui da quel popolo greco, ne pure siasi degnato di rispondere alle mie lettere. E gli ho fatto instanza, che per parte di Sua Maestà gli venga ordinato d'informare su quanto è stato da me richiesto, con avergli trasmesso copia del Memoriale esibito alla Santità Sua. Ed avendo egli aderito alle mie istanze ogni volta che la Maestà Sua concorra nel di Lui sentimento, non mi resta altra diligenza da fare per procurare di pormi in grado di rimettere a Vostra Eccellenza l'informazione replicatamente richiestami dalla Sagra Congregazione. Con che facendoLe profondissimo inchino mi riprotesto di Vostra Eccellenza

Umil.mo, Dev.mo, Obbl.mo Servitore
F[abrizio] [3] Arcivescovo di Patrasso

Vienna 19 settembre 1750.

4

Vienna 19 octobris 1750

Maria Theresia Cardinali Mario Mellini, Austriae Protectori, [4] de dissensionibus inter episcopum Mukačevensem et Agriensem.

HHSA, Wien, Hungarica, vol. 253, fol. 75^{rv} (conceptus).

Maria Theresia etc.

Reverendissime etc. Ad notitiam Nostram pervenit, qualiter populus graeci-ritus unitorum linguae ruthenicae in ditionibus Nostris, in episcopatus Agriensis dioecesi commorans, et in administratione spiritualium ab episcopo Rossensi, alias Vicario Aposto-

(1) Franciscus Barkóczy, Episcopus Agriensis annis 1745-1761.

(2) M. Manuel Olšavsky, 1743-1767.

(3) Fabritius Sorbelloni, Nuntius Viennensis annis 1746-1754.

(4) Nomen destinatarii inscriptum est fol. 75^{v} ita: Cardinali Mellini ex officio. Marius Mellini (1677-1756), ab anno 1747 Cardinalis et Protector Austriae in Curia Romana. Cfr. J. de Cinque, *Vitae et res gestae Summorum Pontificum et S. R. E. Cardinalium.* Tom. I, Romae 1787, col. 237-240.

lico Munkacsiensi [1] dependens, medio supplicis apud Sedem Apostolicam porrecti libelli recurrens exposuisset: Quasi vero praefatae dioecesis Agriensis episcopus [2] dictum populi graeci ritus unitorum episcopum, alias Vicarium Apostolicum modis omnibus sibi subjectum reddere non solum attentasset, sed et jurisdictionem totam in subjectum sibi populum Ruthenum, non a Sede Apostolica, sed ab ipso episcopo Agriensi collatam recognoscere debeat, in Vicarium suum, exacto ab ipso fidelitatis juramento, constituisset, uti ex porrecto illic, et hisce advoluto libelli exemplo uberius perceptura est Reverendissima Paternitas Vestra.

Cum autem Nos recurrentem eatenus ad Majestatem Nostram praedictum episcopum Rossensem, alias Vicarium Apostolicum Munkacsiensem, non modo convenienter audiverimus, verum etiam, ut in jurisdictione, qua sub decessoribus moderni episcopi Agriensis potitus est permaneat, jusserimus [3], atque mandata quoque Nostra in eo ad ipsum exaraverimus, quatenus illico visitationem parochiarum graeci ritus sibi subjectarum instituat, et graves sane ad Nos delatos defectus suo modo et formâ a Sacris Canonibus praescripta corrigat, nihilque eorum, quae ad conservandam populi suprafati susceptam jam olim cum Ecclesia Romana Unionem facere possent, neglexerimus, imo tam episcopo ipsi quam subjectis sibi presbyteris annua, eaque non parva stipendia deputaverimus, atque benevolentia Nostra Regia omni meliori modo prosecutae semper fuerimus, profecto non videmus, qua ratione idem populus, qui nec ob magnam locorum ab invicem distantiam convenire ad aliquid simile procudendum potuerit, nec ob congenitam sibi ignorantiam procudere, multo autem minus Romam expedire valuerit, ut proinde credere debeamus libellum istum apocryphum omnino per aliquem inquieti genii ejus gentis presbyterum concinnatum, Romam et ad Sedem Apostolicam expeditum fuisse. Quem proinde libellum Reverendissimae Paternitati Vestrae benigne communicandum eo duximus, quatenus habita desuper ex praemissis informatione, eundem tanquam apocryphum coram Congregatione de Propaganda fide declarare, hacque ratione ab eadem seponi procurare satagat Reverensissima Paternitas Vestra.

Cui in reliquo etc. Viennae 19 octobris 1750.

(1) M. Manuel Olšavsky.

(2) Franciscus Barkóczy.

(3) Conventio inter episcopum Agriensem et Mukačevensem auctoritate Imperatricis procurata est anno 1747, cfr. PEKAR, *op. cit.*, p. 58-60.

5

1750

Libbellus supplex cleri Rutheni ad Summum Pontificem de ingerentia episcopi Agriensis in administrationem episcopi M. Manuelis Olšavsky. Copia adiuncta epistolae Mariae Theresiae ad Card. Mellini (1).

HHSA, Wien, Hungarica, vol. 253, fol. 76rv-77rv.

Beatissime Pater!

Graeci Ruthenorum nomine nuncupati, qui in magno numero cum eorum familiis in Hungariae Regno, et praecipue in dioecesi Agriensi degunt, devoti Sanctitatis Vestrae oratores humiliter exponunt, se habere proprias particulares ecclesias, in quibus per suos graecos sacerdotes Sacra fieri et sacramenta eis ministrari consveverunt. Quia vero catholico carebant Antistite ac Superiore in spiritualibus, summae fuit curae felicis recordationis Leopoldo Imperatori suppliciter petere et obtinere ab Apostolica Sede deputationem episcopi titularis in Vicarium Apostolicum, qui eis praeesset, et a quo sacris initiandi, ne ad vicinos schismaticos seu haereticos episcopos recurrere cogerentur, ordines recipere possent.

Huic Vicario Apostolico designata fuit pro sua residentia civitas Munkacsii in dioecesi Agriensi sita, nuncupaturque Vicarius Apostolicus Munkacsiensis, et forma Brevis, sub qua deputatur, est tenoris sequentis:

« ... Te pro Graecis in dioecesi Munkacsiana, aliisque locis adquisitis in Hungaria commorantibus, Vicarium Apostolicum cum jurisdictione, juribus, et facultatibus necessariis et opportunis, ad Nostrum et Sedis Apostolicae beneplacitum, tenore praesentium facimus, constituimus et deputamus..... » (2).

Aegre ferentes Reverendissimi episcopi Agrienses hunc Apostolicum Praesulem ab ipsis independentem, curarunt semper modis omnibus illum sibi subjectum reddere, utque ab ipsis et non ab Apostolica Sede omnem potestatem et jurisdictionem in oratores mutuaretur et recognosceret. Et licet antea omnis eorundem conatus in irritum cessisset, nihilominus R. D. Michael Manuel

(1) Confer numerum praecedentem ubi de isto documento sermo est.

(2) Cfr. J. BASILOVITS, *Brevis notitia* ... vol. I, pars III, p. 9, vel A. WELYKYJ, *Documenta Pontif. Rom...* vol. II, Nr. 702.

Olsavszky, episcopus Rossensis, ex Vicario Apostolico, violentiarum formidine exagitatus, Vicarius Reverendissimi episcopi Agriensis factus est.

Nam anno 1747 ejusdem Reverendissimi episcopi voluntati morem gerere debuit, et nedum cum summa laesione jurium Apostolicae Sedis, sed et cum magno oratorum praejudicio totaliter se eidem subjicere.

Etenim nulla habita ratione Apostolicae deputationis et facultatum per eandem praefato Vicario Apostolico tributarum, ipsemet Reverendissimus episcopus Agriensis per suas litteras patentes ad triennium duraturas, sub datum 17. maji dicti anni 1747, potestatem dedit dicto Vicario Apostolico, veluti pro ea supplicanti, exercendi pontificalia, instituendi parochos, ac promovendi ordinandos. Item eundem Vicarium Apostolicum ad inusitatum solemne juramentum praestandum, praevia fidei professione adegit, quo eundem pro indubitato suo Ordinario et dioecesano episcopo irrefregabiliter agnoscere et tenere, eidemque semper ab illa hora fidelem, oboedientem, subordinatum et subjectum esse jurare debuit, nihilque agere sine ejusdem episcopi Agriensis scitu, consensu, et speciali licentia. Et tandem sub eadem die 17. maji ut suae superioritatis et omnimodae jurisdictionis in praefatum Vicarium ipsosque oratores specimen ederet, publicum pervulgavit edictum plura continens decreta admodum praejudicialia graeco clero, cujus sacerdotes tanquam vicarios rituales parochorum latinorum esse pronuntiavit, et alia statuit.

Quamvis itaque oratores gaudeant, se orthodoxam Romanam fidem profiteri, ac Sanctitatem Vestram visibilem Jesu Christi in terris Vicarium humili quo par est obsequio venerari, attamen sicut clerus graecus a latino distinguitur, et Apostolica Sedes unicuique consvevit Antistitem praeficere, ita humiliter Beatitudini Vestrae supplicant, quatenus circumscriptis et cassatis omnibus, ut supra, gestis per episcopum Agriensem, ac etiam per Vicarium Apostolicum, opportune providere dignetur, ut dictus Vicarius nullam omnino dependentiam habere debeat a praefato episcopo, nullamque ab eodem jurisdictionem et potestatem recognoscere, sed dumtaxat a S. Sede, a qua in Superiorem oratorum deputatus est, cum omnibus facultatibus episcopalibus necessariis et opportunis, eundem propterea monendo, ut eandem sibi delegatam Apostolicam jurisdictionem strenue, ut par est, tueatur, utque pro supra relato juramento fidelitatis in manibus praedicti

Reverendissimi episcopi indebite praestito consulat conscientiae suae atque insuper eidem Reverendissimo episcopo insinuando, ne suam falcem in messem alienam immittat, minusque Apostolicam, quam praedictus Vicarius habet, jurisdictionem, perturbet.

Quemadmodum in similibus circumstantiis laudabiliter faciunt alii episcopi, signanter in Polonia, ubi verificatur, quod in una eademque dioecesi duo adsint episcopi, alter nempe Ruthenus, et alter Latinus; quinimmo in dioecesi Leopolis adest etiam archiepiscopus Armenus, et quilibet eorundem quiete et pacifice jurisdictione sibi in suos subditos competente, absque ulla alterius perturbatione potitur.

Et Deus etc.

6

Roma et Mukačevo 1756/57.

Negotium dispensationis Michaelis Kosbani presbyteri eparchiae Mukačevensis ab impedimento bigamiae successivae (1).

APF – S. R. Congressi, Greci di Croazia ... Hungaria, vol. 1, fol. 469-79; 490-91.

a.

S. Congregatio de Prop. fide transmittit libellum supplicem Michaelis Kosbani ad Sanctum Officium (cfr. WELYKYJ, *Litterae S. Congr. de Prop. fide* IV, Nr. 1952).

A Monsignor Assessore del S. Offizio

6 dicembre 1756

Essendo stata rimessa dalla Santità di Nostro Signore a questa S. Congregazione di Propaganda la supplica, che vien fatta per parte del sacerdote Michele Kosbani, del rito greco unito, per la dispensa dalla bigamia ed irregolarità, la medesima S. Congregazione l'ha rimessa a cotesto Sagro Tribunale. Monsignor Segretario pertanto ne porge a V. S. Ill.ma la notizia con trasmetterle qui congiunto il Memoriale medesimo dell'Oratore; e con distinto rispetto si rassegna, etc.

b.

Primus supplex libellus seu memoriale Michaelis Kosbani (fol. 470r).

Beatissime Pater.

Michael Kosbani, presbyter ritus graeci latino uniti, cum osculo etc. ... exponit qualiter ipse, mortua consorte primi voti,

(1) Aliae notitiae de M. Kosbani non habentur.

cum qua brevi tempore habitaverat, duxit in connubium alteram virginem, et in eo matrimonio sine praevia dispensatione supra bigamiam suscepit ordinem presbyteratus ab alienae dioecesis episcopo, non manifestando se alterius uxoris virum (ignoransque se ipsum esse in bigamia, consequenter habuisse impedimentum). In dicto quoque ordine presbyteratus sine dispensatione celebravit missam. Quo facto, cum rediret ad propriam dioecesim, a suo Ordinario requisitus, cognitusque et suspensus ab exercitio ordinum. Modo sui facti, tum ignorantiae poenitens, com[m]isit se pro dispensatione ad Sanctam Sedem Apostolicam. Qui in via morbo gravi depositus, per suum socium cum quo de domo sua proficiscebatur, cum osculo b. pedum S[antitatis] V[estrae] humillime postulat, ut ex innata sua in quemlibet misericordia, salutari injuncta poenitentia, quam ipse subire promptum se inclinat, circa impedimentum bigamiae ac supra irregularitatem ex violatione censurae ecclesiasticae contractam, dispensare dignetur Sanctitas Sua. Quam Deus etc. . . .

c.

Nota Assessoris S. Congr. Sti. Officii (fol. 469).

Dal S. Offizio 23 dicembre 1756:

L'Assessore del S. Offizio, servitore ossequiosissimo di Monsignor Ill.mo Arcivescovo di Rodi Segretario di Propaganda, si dà l'onore di ritornargli l'annesso memoriale di Michele Kosbani, con la risoluzione presa da questa Sagra Congregazione, acciò ne faccia quell'uso, che crederà opportuno. E rinnovando in tale congiuntura a Sua Signoria Ill.ma il suo costante rispetto, resta facendogli devotissima reverenza.

d.

Resolutio S. Congr. Sti. Officii (fol. 470^{v}).

Feria 2da die 20. decembris 1756:

Sacra Congregatio S. Officii rescripsit: quod retroscriptus Orator melius se explicet. Videlicet: Primo cujus dioecesis sit, et cui Ordinario subjectus. 2do a quo sit ordinatus. 3^{o} an secundum matrimonium contraxit dum esset in statu laicali, aut in minoribus ordinibus, an vero dum esset in sacro diaconatus ordine constitutus. 4^{o} ad quem titulum ordinatus, an ad curam animarum, vel ad inserviendum cuipiam determinatae ecclesiae, an vero ad titulum patrimonii, aut ad nullum titulum.

e.

S. Congr. de Prop. fide transmittit ad S. Officium secundum libellum supplicem Michaelis Kosbani (WELYKYJ, *Litterae S. Congr. de Prop. fide* IV, Nr. 1954).

A Monsignor Assessore del S. Offizio

14 gennaro 1757

In adempimento della risoluzione presa da codesto Supremo Tribunale li 20 dello scaduto dicembre sopra l'istanza fatta per parte del sacerdote Ruteno Michele Kosbani, avendo Monsignor Segretario comunicati alla persona, che avea presentato il Memoriale, i punti sopra de' quali codesta S. Congregazione ha richiesto di essere informata, ne ha ricevuto in risposta il Memoriale, che V. S. Ill.ma si compiacerà di ricevere accluso alla presente. Siccome però si deduce dal medesimo che l'Oratore sia soggetto alla giurisdizione del Vescovo Rossense, Vicario Apostolico di Muncaz, deputato da questa S. Sede per i Greci Cattolici dell'Ungheria, perciò lo scrivente prende libertà di suggerire, che potrebbe scriversi allo stesso Vicario Apostolico, e richiedere dal medesimo una veridica informazione sopra tutto ciò che sino ad ora è stato esposto in nome del sacerdote Kosbani. E col più divoto rispetto a V. S. Ill.ma si protesta etc.

f.

Secundus supplex libellus seu memoriale Michaelis Kosbani (fol. 479^{rv}).

Supplex Orator cum osculo purpuratorum pedum Michael Kosbani presbyter ritus graeci latino uniti, humillime suam exponit causam. Quia ipse in Regno Hungariae et in dioecesi Mokaczoviensi natus et educatus, in statu laicali existens, inivit matrimonium cum una virgine in eadem dioecesi, cujus ad praesens Ordinarius loci et episcopus extat Manuil Olsavszky, [Ordinis S.] Basilii (1) cum qua ob fata repentina per breve habitaverat tempus humilis orator. Post mortem vero suae consortis duxit alteram virginem in connubium, cum qua in aliam se transtulit dioecesim

(1) Hoc loco prima manus scripsit: Michael, Ordinis S. Basilii; secunda autem manus correxit: Manuil Olsavszky, suprascribens cognomen in verba ipsa: « Ordinis S. ». De nomine Michael et Manuel cfr. supra doc. 1, p. 55, nota 1.

Varadensem (1) nuncupatam, cujus episcopus etiam de suo nomine Michael (2) dicitur, Rutenus unitus, ibique ignorans quod in bigamia requiritur dispensatio, bona fide sine dimissoriis sui episcopi vigore contracti per annum domicilii petiit ab episcopo Varadensi ordinari, non manifestata bigamia, ac inde impedimento orto. Quod impedimentum ignorans Ordinarius Varadensis, praesentem humilem oratorem ad sacros ordines a prima inchoando tonsura promovit, et ad presbyteratum ordinavit, non habito ad praesens titulo canonico, sed tantum in vicariatum, futuro tempore ubivis locorum acquirendum. Et cum ex ignorantia supplex orator jam presbyter factus se nullo senserit innodatum impedimento et secura mente celebraverit, post aliquod tempus rediit in suam patriam, ac per consequens in dioecesim, ubi a suo Ordinario, nempe episcopo Mokaczovien[si] Michaele vocitato Ordinis S. Basilii ritus graeci latino uniti requisitus, et de ordinatione inquisitus, et quod in bigamia sit ordinatus, pro suspenso declaratus, ad Sanctam Sedem remissus est. Qui sui facti poenitens ac ignorantiae, recurrit ad Sedem clementiae Eminentissimorum DD. quatenus imposita ipsi et assignata ex clementia sua poenitentia, quam ipse subire promptum se declarat, humiliter postulat, ut super eodem impedimento bigamiae dispensari, ac a censuris irregularitatis ratione sui exercitii ordinis absolvi possit et valeat.

Quam gratiam etc. . . .

g.

Epistola S. Congr. de Propaganda fide episcopo Mukačevensi M. Manueli Olšavsky (fol. 475-76) (3).

Muncacsinum 26 martii 1757

Episcopo Rossensi, Vicario Apostolico Muncacsiensi.

Exposuit Sacrae huic Congregationi presbyter quidam Michael Kosbani ritus graeci, se isthac in dioecesi, curae ac sollici-

(1) Hic et infra pluries nomen istius dioecesis scribitur: Varacensis' Quod autem agatur de dioecesi Varadensi, seu Magno-Varadinensi. (Oradea-Mare in Romania) patet tum ex nomine episcopi infra nominati, tum ex documento infra sub littera h posito, ubi episcopus Olšavsky clare scripsit: Varadiensis.

(2) De facto est: Meletius Kovač, episcopus tit. Tegeanensis et Vicarius Varadiensis, annis 1748-1775. Cfr. eius nomen recte scriptum infra in documento sub littera h, p. 70.

(3) Ibidem fol. 478rv habetur conceptus seu minuta lingua italica scripta istius epistolae, transmissae ad S. Congr. de Propaganda fide a

tudini pastorali Amplitudinis Tuae demandata, natum atque educatum, adhuc laicum cum virgine quadam matrimonium contraxisse. Ea vero paulo post viam universae carnis ingressa, ad secundas pariter cum virgine transiisse nuptias. Quamvis itaque bigamus hac ratione effectus, atque irregularis, ad sacros tamen ordines promotus fuit ab episcopo Varadensi, quem unitum appellat, nulla prius obtenta ab hac apostolica Sede, quod necessarium omnino erat, dispensatione, ac sine sui dioecesani Antistitis dimissorialibus lit[t]eris. Nullam ante hujusmodi ordinationem de bigamia mentionem se fecisse asserit, ignorans canonicum ab illa impedimentum inferri, ac deinde sacris esse operatum. In patriam deinde reducem a sacrorum ordinum exercitio suspensum fuisse ab Amplitudine Tua, et ad S. Sedem remissum, eas petiturum absolutiones atque dispensationes, quibus indigeat, ut in suscepto presbyteratus ordine possit ministrare.

Erit itaque Amplitudinis Tuae haec omnia, quae in adjuncto etiam supplici enarrantur libello, diligenter perpendere, et vera necne sint, Sacrae huic Congregationi referre. Nosse etiam volunt Em.mi Patres, an praedictus Varadensis episcopus, qui sacerdotio eum initiavit, catholicam fidem profiteatur; an petitae dispensationes aliquod scandalum sint isthic pariturae; an Michael Kosbani dignus sit qui eas obtineat; ac demum an ejus opera utilis, aut etiam necessaria Graecis cum Sancta Romana Ecclesia unitis esse videatur. Et interim Deus Optimus Maximus Amplitudinem Tuam diutissime servet incolumem.

h.

Responsum episcopi M. Manuelis Olšavsky ad Sacram Congregationem de Propaganda fide (fol. 490-491) Autographum.

Eminentissimi ac Reverendissimi Domini, Domini et Patroni Colendissimi.

Mandatum Eminentissimorum Patrum intuito Michaelis Kosbanij sua in bigamia dispensationis obtinendae Oratoris, eo quo par est homagiali accepi obsequio, ex quo submississime intellexi, sequentia diligenter mihi perpendenda, atque Sacrae Congregationi

---

S. Officio cum nota concomitante Assessoris eiusdem S. Congregationis, quae invenitur ibid. fol. 477, sed praeter notificationem transmissionis tantum brevem salutationem continet.

referenda. Primo: An libellus supplex praemissi Oratoris sua nitatur veritate. Secundo: An episcopus Varadiensis Oratorem ad sacros ordines promovens, sit fidei catholicae. Tertio: An dispensatio isthic scandalum paritura. Quarto: An Michael Kosbanij dispensatione accipienda sit dignus. Postremo: An ejus opera utilis et necessaria.

Ad quae haec mea humillima sit informatio. Et quidem: Libellus Oratoris Sacrae Congregationi pro obtinenda dispensatione porrectus, videtur mihi multum a sua claudicare veritate. Esto (1) enim vere declaraverit, Michaelem Kosbanij ad secunda vota cum virgine transivisse, non videtur tamen vere declarasse [se ignorare] haec secunda vota sibi esse ad suscipiendos ordines impedimento, cum id omnibus isthic pateat, si quae extra usum et praxim de jure. Sed neque Varadiensis episcopus Meletius, (qui catholicae fidei, et graeci ritus unitus est) ignorasse credi potest in ordinando Oratore, ex praemissis rationibus; sed quia hic facile quemlibet pro oblato hic currente peculio ordinat, illi vero videntes, atque audientes se ob summam ignorantiam aut bigamiam (ut Michael Kosbanij Orator est) in sacros ordines per me nullo modo promovendos, illinc paratissimi accurrunt, atque pecuniam obtrudunt, nihil sibi conscientiae ducendo sacros ordines pro nummis in sua per ignorantiam inhabilitate aut bigamia suscipere, modo a saecularibus oneribus per ordines libertati asserantur. Et quidquid homo sani consilii eis ad cavendam simoniam vel removendam irregularitatem pro venditione obclamet, capacitari nolunt. Hinc quod in praemisso episcopo, ordinante Oratorem, ignorantia crassa vel simulata super investigando impedimento vel requirendis dimissoriis fuerit, non dubito, cum in simili, similiter plures meos homines jurisdictionis meae ordinaverit, ordinareque pergat.

Quod Michaelem Kosbanij post ejus in dioecesim meam transitum ab exercitio sui ordinis suspenderim, verum est. Non item quod eum Romam pro dispensatione direxerim, sed cum a me importune ejusdem sui ordinis exercitium indulgendum sollicitaret, eidem respondi (2): id ne Romae [quidem] facile se consecuturum ob suam bigamiam et rerum scitu ad animarum regimen necessariarum ignorantiam. Inde fortassis motus Romam recurrit.

(1) Fortasse legendum: Etsi.
(2) In ms.: reposui.

Sed ut ad caetera etiam puncta respondeam: Michael Kosbanij cum unicam et solam Valachicam linguam calleat, non est tantae scientiae, ut ejus opera aut utilis aut necessaria sit. Data autem sibi ad ordinis exercitium dispensatio, tantum prodesset, ut plurimis ignorantissimis bigamis, ob vitae libertatem via non sine turpi committenda simoniae labe adaperiretur.

Caeterum altissimo haec Eminentissimorum Patrum substerno judicio, ac me gratiis et favoribus Apostolicis [1] et Sacrae Congregationis cum demississima subjectione commendo ac maneo

Eminentissimorum Patrum
Humillimus et Obsequiosissimus Ca[p]pellanus
Manuel Olsavszky
Episcopus Rossen[sis], Munkacs[iensis], Vicarius
Apostolicus, manu propria

Munkacsini 6. julii 1757.

i.

S. Congr. de Prop. fide transmittit ad S. Officium epistolam episcopi M. Manuelis Olšavsky (Welykyj, *Litterae S. Congr.*, IV, Nr. 1971).

In Cancellaria del S. Offizio

2 agosto 1757

Essendo giunta la risposta di Monsignor Vicario Apostolico di Muncacz in Ungaria alla lettera, che gli fu scritta secondo il piano da codesta Cancellaria, trasmesso il 23 marzo passato sopra l'istanza fatta dal sacerdote Michele Kosbani di rito greco, si rimette nel suo originale. Sembra espediente altresì, che dalla medesima Cancellaria siano dipoi comunicate a questa Segreteria le ulteriori deliberazioni di codesta Suprema, acciò possano, notificarsi al menzionato Vicario Apostolico, alla di cui giurisdizione è soggetto l'Oratore, etc. [2].

(1) Sic in autographo. Forsitan intendit: Apostolicae Sedis.

(2) Quem exitum hocce negotium habuerit, ignotum est. Fortasse propter minus faventem sententiam episcopi Olšavsky, causa seposita est.

7

Mukačevo 20 maii 1759

Relatio Michaelis Manuelis Olšavsky, episcopi Mukačevensis ad Sacram Congregationem de Propaganda fide de statu suae eparchiae, anno 1759.

APF - Scritture riferite nei Congressi, Greci di Croazia ... Ungaria, vol. 1, fol. 525-528v.

Eminentissimi Patres, Domini, Domini et Patroni Gratiosissimi, Colendissimi.

Quaestiones a Sacra Congregatione, super Vicariatu Apostolico in Hungaria, exaratas et Româ 15 februarii anni praeteriti 1758 ad me gratiose directas, debita cum reverentia rite perceperam, mentem etiam Sacrae Congregationis, et voluntatem paternamque curam et sollicitudinem, quoad omnia probe omnino perspexi. Quod vero tardius ad transmissa puncta non nihil respondere valeam, id Sacrae Congregationi mirum non videbitur, si perpendere dignabitur, me sub ejus Principis potestate degere, a quo et nominatione, et intertentionis ut ut tenui et exigua praestatione dependeo. Qui ob singularia ab initio statim regni sui in Ecclesiam Universam merita, ab ipsa Sacra Sede Apostolica, et Regis Apostolici titulo est condecoratus et confirmatus, et singularibus ob idipsum, quoad ecclesiasticorum negotiorum dispositionem fulget praerogativis [1]. Ut proinde nefas merito duxerim absque consilio, aut annutu Excelsae Cancellariae Hungaricae Regio-Aulicae quidpiam tentandum, aut suscipiendum, nisi gravissimam mihi et universae Sacrae Unioni et Ecclesiae nocituram offensam, certo certius incurrere velim. Ast postquam licet non nihil tardius quam putabam, liberam plenamque ab Excellentissimo Domino Cancellario Regio-Aulico facultatem ad respondendum sum adeptus, statim et absque mora ulla me accinxi ad humillime respondendum supra mentionatis transmissis punctis.

Vereor quidem vehementer, ne si vera, prout sunt, perscripsero, incredibilia forte videantur, sin minus, ne gravissimam et Sacrae Congregationis, imo et Dei ipsius incurram animadversionem.

(1) Imperatrix Maria Theresia, 1740-1780.

Faciam ergo ut filius obedientiae, et eâ quâ vivere et mori desidero, fidei, conscientiaeque sinceritate atque integritate, jussis Sacrae Congregationis, ut par est, parendo respondebo, et quidem:

1. *Exprimatur nomen, aetas, patria episcopi Vicarii Apostolici, vel Praefecti Apostolici, et etiam Institutum, si sit Regularis.*

Ad 1. Michael Manuel Olsavszky, annorum 59, patria Terrae Scepusiensis vocatae in Superiore Hungaria (1), Hungaro-Ruthenus, episcopus Rossensis et Munkacsiensis, ac per Inclytum Regnum Hungariae et partes eidem annexas Vicarius Apostolicus, Ordinis Sancti Basilii Magni professus.

2. *Amplitudo et qualitas Dioecesis, Vicariatus Apostolici, Praefecturae.*

Ad 2. Dioecesis Rossensis (quia in partibus est infidelium) amplitudo mihi quidem ignota. In quam autem ut episcopus Munkacsiensis jurisdictionem exerceo, quaeque non tam terrarum spaciis (utpote quoad haec in gremio et territorio dioecesis Agriensis sita) quam animarum amplitudinem numeranda venit, ea profecto est quam amplissima. In longitudinem ad 40 miliaria hungarica (2); in latitudine[m] unius partis ad miliaria hungarica 30, secundae partis ad miliaria 20, tertiae partis itidem ad miliaria 30; in Superiore Hungaria, partim in planitie, partim in gravissimis montibus et alpibus (3). Vix equitando in alpibus permeabilis, curru impracticabilis.

3. *In quo regno sita est, et cui subest, et cui subjacet in temporalibus?*

Ad 3. In Inclyto Regno Hungariae. In temporalibus immediate Sacratissimae Caesareo-Regiae Apostolicae Majestati, tanquam Regi Apostolico subest.

(1) Natus in pago Olšavica, comitatus Scepusiensis. Cfr. doc. 1, nota 1.

(2) Id est circa 350 km. se extendit in longitudinem a Maramarusio ad Scepusium, et maxima latitudo a comitatu Hajdu a jugum Montium Carpatorum est circa 200 km.

(3) Isti montes et alpes sunt Carpati, qui quidem in extrema occidentali parte dioecesis cum Alta Tatra attingunt 2663 m altitudinis; generatim vero jugum Carpaticum attingit circa 1500 m.

4. *In qua provincia est, vel quot provincias continet?*

Ad 4. Regni Hungariae plures plane sunt provinciae, quas vulgo Comitatus appellant, et in novem hujusmodi Comitatus episcopi Munkacsiensis jurisdictio se extendit, nimirum in provincias vulgo Comitatus: Maramorossiensem, Ugocsensem, Szathmariensem Szabolcsensem, Bereghiensem, Unghvariensem, Zempliniensem, Saarossiensem, Aba-Ujvariensem, et in parte Borsodiensem. Ipsum vero oppidum privilegiatum Munkács (a quo episcopatui nomen inest), in provincia, seu comitatu Superioris Hungariae Bereghiensi situm est. Caeterum hi jurisdictioni episcopi Munkacsiensis subjecti comitatus, quia et longius dissiti, et plerique in arduis et montanis locis (uti numero 2 praemissum est) collocati sunt, facile miliaria hungarica 120 et ultra complectuntur.

5. *Si ecclesia sit archi-episcopalis, quot et quales habeat suffraganeos; si vero episcopalis, cujus archi-episcopi sit suffraganea?*

Ad 5. Pro ecclesia episcopali et cathedrali designata est in oppido Munkacs ecclesia graeci-ritus unita, murata, quae hactenus semper ab antiquo parochialis tantum exstitit, et adhuc est: et quoniam episcopus Munkacsiensis sit Sacrae Sedis Apostolicae Vicarius, et immediate a Sacra Congregatione et a Rege Apostolico dependens, nullius omnino hactenus archi-episcopi suffraganeus exstitit. Sub protectione tamen, una cum tota S. Unione, est archiepiscopi Strigoniensis, simul Regni Primatis, in eadem Hungaria.

6. *An habeat cathedralem et propriam residentiam, et in qua civitate?*

Ad 6. Noviter per Regem Apostolicum Hungariae modo feliciter gubernantem (utinam quam diutissime), numquam satis celebrandam Caesareo-Regiam Majestatem Mariam Theresiam, Archiducem Austriae etc, etc, Dominam Nostram Clementissimam, pro cathedrali et propria residentia designata, et erigi caepta solum in exiguo fundo, in privilegiato oppido Munkács, adhuc in ruderibus ob defectum sumptuum, et inhabitabilis habetur. Pro nunc vero, cum confratribus meis Religiosis Sancti Basilii Magni, qua correligiosus, paenes eorundem monasterium, in domuncula triorgiali, et orgiali camerula, ab antiquo per antecessores meos episcopos, in fundo Religiosorum erecta habito, in quorum etiam ecclesia (ut ut exigua), divina et episcopalia munia peragere consvevi.

7. *An habeat seminarium, et ubi, et quot juvenes ibidem alantur, et quibus studiis vacent?*

Ad 7. Seminarium hic quidem in episcopatu Munkacsiensi nullum est, praeterquam quod in Universitate Tyrnaviensi, in seminario S. Adalberti, ex fundatione Janiana, quam ex remansa summa episcopi condam Jáni (¹) per Imperatorem Leopoldum (²) cessa, Eminentissimus Pater Cardinalis a Kolonich (³) procuravit, sub cura Societatis Jesu, 4 alumni alantur in studio philosophico et theologico. Agriae quoque ex clementia et benignitate, Sua Majestas Sa cratissima, modo regnans Rex Apostolicus, interimaliter 6 juvenes alumnos sustentat, pariter in studio philosophico et theologico.

8. *An habeat Capitulum, et ex quot canonicis constat?*

9. *An sint praebendae, et quae?*

10. *Quale servitium praestent canonici cathedrali, et an etiam fungantur munere parochi in locis dioecesis?*

11. *An resideant intra fines parochiae?*

12. *An se immisceant in regimine ecclesiastico et impediant liberam jurisdictionem episcopi vel vicarii Apostolici?*

13. *An sint in dioecesi aliquae piae fundationes, seu legata pia?*

14. *An reditus pro hujusmodi piis legatis administrentur a catholicis, vel a schismaticis, et quibus mediis recuperari possint?*

Ad 8-14. Ad hoc numeros non est quod respondeam.

15. *An episcopus vel vicarius Apostolicus habeat facultates a S. Sede, et quas?*

Ad 15. Habet facultates a S. Sede com[m]unes, episcopis dari solitas.

16. *An episcopatus sit affectus alicui nationi, vel alicui Ordini Regulari?*

Ad 16. Nationi Ruthenae et Valachicae, item Ordini Regulari S. Basilii Magni, cujus etiam est praelatus.

(¹) Franciscus Jány, episcopus Sirmiensis 1697-1702.
(²) Leopoldus I, 1657-1705.
(³) Leopoldus Card. Kolonich, archiepiscopus Strigoniensis 1695-1707

17. *An sit de nominatione alicujus Principis?*

Ad 17. Episcopos Munkacsienses denominat Rex Hungariae Apostolicus.

18. *An habeat reditus proprios, quot, et in quo consistunt?*

Ad 18. Percipit cathedraticum, quod se extendit ad 1000 Rhenenses Florenos. Terrenum habet nullum. Tantae paupertati et tam grandium laborum compassa Sua Majestas Sacratissima, pro meis magnis fatigiis et laboribus, benigne resolvere dignata est 2000 Rhenenses Florenos, quibus et dignitatem episcopalem, et famulitium, et integros mendicantium greges nutrire et sustentare habeo necesse, ut nihil dicam de necessario servanda hospitalitate, qua et domesticas utriusque status personas, et extraneas, [in] diversis negotiis et difficultatibus ad episcopum in dies confluentes, excipere omnino oportet, nisi gravissimae obmurmurationis ansam praebere velim.

19. *An habeat subsidium annuum a Sacra Congregatione, et in qua summa?*

Ad 19. A Sacra Congregatione, seu qua episcopus, seu qua Vicarius Apostolicus, ne minimum quidem mihi praebetur subsidium; ut proinde Sacra Congregatio facile vel exinde colligere valeat, quam tenuiter mihi vivendum, imo quam fere impossibile mihi sit, rite posse aut Vicarii Apostolici, aut Episcopi officio satisfacere, cum et tam disjunctae sint provinciae remot[a]e, et in iis necessarii subeundi labores, quos tam numerosa gens postulat, quam nisi vel per se, vel per suos substitutos continuo Episcopus visitet, informet, confirmet, soletur, verbo et exemplo praesto sit, imo et in temporalibus necessitatibus subinde aliquo subsidiolo juvet, et foveat, facillime proxima oborta adversitate, aut perturbatione, pro innata vulgo mobilitate, tota in transversum agi solet. Sacram Congregationem, pro solita sua pietate fideique zelo propagandae, id quoad hoc haud dubito dispposituram, imo prospecturam confido, quod ei esse pro gloria Dei optimum visum fuerit. Ego interea laboro, laboraboque in vinea Domini prouti potuero et possum; uberiores sine dubio fructus producturus, si uberiores fuerint vires suppeditatae.

20. *Enumerentur loca dioecesis et eorum respectivae distantiae.*

Ad 20. Hoc punctum de distantia, per numerum 2. declaratum est. Provinciae tamen, vulgo comitatus, novem, numerant loca ultra 1200, distantiae localis ad 1 medium et propius miliare.

21. *Et si sit Vicarius Apostolicus, exprimat etiam si habeat certos fines.*

Ad 21. Jurisdictio Vicariatus Apostolici totum omnino Regnum Hungariae quoad ritum graecum complectitur.

22. *Et an pro exercitio jurisdictionis aliqua ei inferatur molestia ab episcopis finitimis?*

Ad 22. Constat etiam Sacrae Congregationi de Propaganda fide, qualiternam me molestabat Agriensis episcopus, volens me Vicarium Apostolicum pro suo habere Vicario. Controversia tamen haec per Sacratissimam Suam Majestatem Regem Hungariae Apolicum finita est ([1]). Adhuc tamen plebani dioecesis Agriensis romani ritus, in proventibus annuis et stolaribus, in administratione sacramentorum, in baptismate, sepultura, et copulatione, graeci ritus unitos parochos magna cum aversione animorum molestant et inquietant, unde tricae, jurgia, et dissensiones enascuntur, quae etiam spero per Regem Apostolicum finaliter proxime finientur et sopientur.

23. *Exprimatur numerus et qualitas catholicorum in singulis quibusve locis degentium.*

Ad 23. In novem provinciis, vulgo comitatibus, adinventi sunt catholici orientales, sub obedientia S. Sedis Apostolicae Romanae, confessionis capaces, ultra centum quinquaginta millia.

24. *Cujus ritus sint catholici?*

Ad 24. Omnes graeci-ritus; quibus divina, linguâ Ruthenâ, seu Slavicâ, et in parte Valachicâ administrant[ur].

25. *An haeretici, vel schismatici, si qui sunt, habeant proprias ecclesias, presbyteros, et episcopos, et in quo numero?*

Ad 25. Haeretici plurimi sunt, quamplurimas proprias habent ecclesias, et quot ecclesias, tot fere praedicantios [*sic!*]. Schismatici nulli.

([1]) Per decretum Mariae Theresiae 16 sept. 1756 datum. Cfr. PEKAR, *De erectione canonica eparchiae Mukačoviensis*, p. 61.

26. *Cujus communionis et ritus sint, et qui illorum praecipui errores?*

Ad 26. Helveticae et Augustanae confessionis.

27. *An catholicis religionis exercitium ibidem libere permittatur?*

Ad 27. Libere. Super quo, numero 22 uberius responsum est.

28. *An aliquam persecutionem patiantur catholici, et a quibus?*

Ad 28. Ad hunc numerum non est aliud quod respondeam, nisi quae numero 22 et 65 dicta sunt.

29. *An ibi adsint parochi, vel tantummodo simplices missionarii?*

Ad 29. Sunt omnes parochi locales, missionarius nullus.

30. *An parochi sint perpetui, vel ad nutum amovibiles, et an missam celebrent festis diebus pro populo?*

Ad 30. Si bene se gerant, donec vivunt, perpetui sunt, si male, castigantur et amoventur. Missam festis diebus pro populo celebrant.

31. *An eligantur ab episcopo?*

Ad 31. Ante paucos hos episcopatus mei annos per me Munkacsini erecta est domus scholaris, in qua et rudimenta litteraria, et fidei, bonorum morum praecepta exacte traduntur. Et ad Sacros Ordines promovendi, in ritualibus caeremoniis, scientiisque theologico-moralibus instituuntur. Nec jam amplius (prout abusus induxerat) ulli eorum sui pii desiderii compotes efficiuntur, nisi prius per omnia stricte examinati, rite probati, et digni inventi, ab episcopo electi, postpositis omnibus humanis respectibus, intercessionibus, et praerogativis, ordinantur.

32. *Quot sint parochiae, an in eis servetur Sacro-sancta Eucharistia, et cum qua decentia?*

Ad 32. Parochiae sunt 829, vacantiae ad 200, in quibus Sacrosancta Eucharistia decenter conservatur pro infirmis.

33. *An habeant fines certos, et propriam ecclesiam, et quot capellae inveniuntur in districtu uniuscujusque ecclesiae et parochiae?*

Ad 33. Quaevis earum habet certos suos fines, et ecclesiam propriam. Capellae nullae sunt ex ritu Orientalis Ecclesiae.

34. *An catholici in divinis communicent cum haereticis vel schismaticis, vel in eorum ecclesiis sacra mysteria peragant, et an contrahant cum iisdem matrimonia, et coram quo parocho?*

35. *An aliquae parochiae sint addictae aliquibus Ordinibus Regularibus, et quibus?*

36. *An parochi habeant sacerdotes, qui eos adjuvent in cura animarum?*

Ad 34-36. Ad hos numeros non est quod respondeam.

37. *An sit magister aliquis, qui juventutem in litteris et rudimentis fidei instituat?*

Ad 37. Demandatum est per cunctorum comitatuum districtus, ut ludimagistri, vulgo cantores, juventutem quivis in sua parochia, in rudimentis fidei instruant, prouti et instruunt.

38-55. [*Quaeritur, an adsint in diocesi sacerdotes exteri uti missionarii, quot sint, ubi, cuius Ordinis, etc. Quia in eparchia Mukačevensi missionarii exteri ritus orientalis nulli aderant, episcopus Olšavsky ita adnotavit:*]

Ad 38-55. Ad hos 18 numeros non est quod respondeam.

56. *Quae lingua potest esse exteris usui, ut ibi intelligantur?*

Ad 56. In hoc Vicariatu Apostolico et episcopatu Munkacsiensi in Superiore Hungaria utilis et necessaria est lingua Ruthenica, Valachica, et Hungarica.

57. *An adsit Liturgia, Rituale, et Doctrina christiana in lingua vernacula, expurgata ab omni errore, et quatenus negative?*

Ad 57. Liturgiales, Rituales, et Doctrinales libri in vernacula lingua, defectu typographiae Ruthenicae et Valachicae in Regno Hungariae, quod est maximum detrimentum, ex Regno Poloniae charissimo pretio procurantur.

58. *Quomodo possint expurgari, et interim quibus libris utantur catholici?*

Ad 58. Si autem typographia Ruthenica et Valachica, in gremio gentis in Hungaria daretur, quae habitis sumptibus et subsidio Sacrae Congregationis facile erigi posset, cum incredibili adjumento propagandae S. Unionis, doctrinales per me meosque homines correcti, uti et alii summe necessarii libri facillime imprimi possent.

59. *An missionarii Regulares habeant facultates speciales et an eas exhibeant episcopo vel Vicario Apostolico, antequam eas exerceant?*

Ad 59. In episcopatu Munkacsiensi et Vicariatu Apostolico missionarii nulli sunt, dantur autem Religiosi Regulares Ordinis Sancti Basilii Magni professi in 5 locis, numero simul omnes 60, e sacra eleemosyna victitantes, dependentes ab episcopo et Vicario Apostolico Munkacsiensi, secundum Canonem antiquum, qui etiam de facultate ejusdem episcopi et Vicarii Apostolici frequenter sacramenta administrant.

60. *In quibus dependeant ab episcopis vel Vicariis Apostolicis?*

61. *Quibus mediis sustententur? an mercaturam exerceant? an aliquid pro sacramentorum administratione percipiant? et quae sit illorum fama apud christianos et apud infideles?*

62. *An, et in quibus utile opus praestent pro salute animarum, et pro incremento religionis?*

63. *An sit aliquis monialium conventus, cujus Instituti, qua authoritate fundatus, et cujus curae aut ministerio subsit?*

64. *An ibidem observetur vita communis, et an moniales obstringantur votis solemnibus: paupertatis, castitatis, obevientiae, et clausurae?*

Ad 60-64. Ad reliquas 5 non est quod respondeam.

65. *Enumerentur omnes abusus, qui forte irrepserunt etiam inter catholicos, sive circa fidem et ritus, sive circa mores, vel administrationem sacramentorum, Divini verbi praedicationem, et cujusque alterius generis sint.*

Ad 65. Utriusque ritus parochi, diligenter unitatem et uniformitatem credendi apud suos si quique inculcarent, desinerent multae et inanae proscissiones. Saepe enim abusus evenire consveverunt, quod et parochi et Religiosi ritus latini, cum magno scandalo gentis unitae, ad ritum latinum sequendum pertrahere soleant, signanter in matrimoniis, dum latinus ducit orientalem et e contra.

66. *Exprimantur principales causae hujusmodi abusuum, et quomodo possint eradicari?*

Ad 66. Causae hujusmodi abusus sunt: ruditas et ignorantia rituum orientalium, spes tamen est, quod error hic, ex notitia

Encyclicae [1] quae repressa per me, distribuitur tum ecclesiasticis tum saecularibus utriusque ritus, latini nempe et graeci hominibus, et per quodpiam Breve Pontificium facile corrigi potest.

67. *An a 20 circiter annis status fidei catholicae aut missionis augeantur, vel potius decrescant, et qua de causa?*

Ad 67. Certe a 20 annis, tantum in moribus et fidei professione Sacra Unio profecit, ut si anteriores episcopi resurgerent, vix credentes fieri potuisse, deberent obstupescere. Huc plurimum contulit cleri (in scholari domo Munkacsini per me erecta, ex qua plurimum fructus praevidebam) sedula et vigilans instructio, quam in moribus suorum ecclesiasticorum plebs videndo, non potuit quin et ipsa ad magistrorum suorum se normam tandem componeret. Unde complures Lutherani et Calvinistae atque Judaei, in dies fidem et ritum orientalem amplectuntur. Prout et ecclesiae quam plurimae ex lapide eriguntur. Fieretque maior quotidie progressus, si modo studiorum, scholarumque negotium constanti prosecutione urgeri mediis posset necessariis, ad hoc requisitis; sed proh dolor! nunc deficientibus! Praeterquam Sua Majestas Sacratissima Rex Hungariae Apostolicus modo feliciter regnans, ex suo singulari zelo tres magistros interteneat, et de anno in annum pro victu eorum et conservatione scholarum 300 Rhenenses Florenos clementissime pendat. Sacerdotes autem parochi vivunt propriis expensis, more apostolorum manibus propriis non tantum laborantes, sed more caeterorum miserorum agricultorum terram arando, sulcando et fodiendo, sicque se, et suos misere sustentando: unde non sine commiseratione videre est, optimae vitae et morum sacerdotes, ob pauperiem male vestitos incedere, eo quod misera gens et plebs (potiori tantum pane ex avena turcicove tritico confecto, et modico lacte sustentans) non habeat quod pastoribus suis ut ut bene meritis, valeat praestare. Atque iste congruae sustentationis defectus effecit, quominus studiis, librorum lectioni, aut componendis in plebem dicendis sermonibus possint vacare, solliciti tantum, quomodo de die in diem vitam traducere cum suis valeant. Hinc etiam fit, ut plurimi pagi absque pastore (utpote e nemine sustentando) vivere cogantur, quibus tamen sacramenta per alios ex pura charitate administrantur.

[1] Probabiliter intendit Encyclicam Benedicti PP. XIV *Allatae sunt* anni 1755, de praeservando et favendo ritu orientali.

68. *Tandem attente perpendat spirituales christianitatis causas, et illius necessitates, eas distincte referat, media proponat idonea, ad praeteritos errores evellendos, et majorem religionis profectum inducendum.*

Ad 68. Si Sacra Congregatio, perspectâ (prout proposita a me est) summâ necessitate, quemadmodum in ejusdem pietate confido, subsidium aliquod, pro mea meorumque et successorum et fidelium indigentia clementer resolvere dignata fuerit. Ejus quantitas in solo zelo et charitate Sacrae Congregationis consistit.

69. *Dicatur insuper quanam via, quo tempore, quibus navibus, et qua methodo securius et cum minori dispendio S. Congregationis, transmitti possint non solum missionarii, sed etiam literae et pecuniae statutis temporibus pro eorum sustentatione.*

Ad 69. Occasione seu mitti, seu transigi absque nullo periculo poterit, cambialiter per Viennam, medio mercatorum Viennensium, et secure ad me transmitti. Certa interim Sacra Congregatio, se a Deo Omnipotente aeternam habitura remunerationem, quae ut sit quam cumulatissima, indignis meis, meorumque precibus ad alterutrum eventum, indesinenter ad aras comprecabor.

Atque haec sunt Patres Eminentissimi, quae quemadmodum jubere dignati fuistis, integerrima conscientia, ad submissorum punctorum tenorem, humillima cum reverentia re[s]pondenda habui; facturus idem vitâ comite, eadem fidelitate, futuris quibusvis quadriennis, prout et mei successores, pro quibus hic modus praescriptus conservabitur.

Nihil proin superest quam ut Eminentias Vestras constanti Omnipotentis Dei protectioni, me autem altissimis gratiis, measque ac pauperis episcopatus missionalis et Vicariatus Apostolici, mihique concreditarum ovicularum necessitates, quam impensissime et efficacissime, prouti praesentibus cum omni submissione facio, recomendem; Et integerrima fide sum ac persevero

Humillimus et Devotissimus servus et capellanus
M. Manuel Olsavszky
episcopus Rossen[sis], Munkacsien[sis], per Inc[lytum]
Regnum Hungariae Vic[arius] Apost[olicus],
manu propria.

Munkacsini, die 20 maji, anno 1759.

*

Adnotationes officiales ad istam relationem habentur in vol. 11, fol. 25.

Dalla relazione dello stato presente della religione cattolica tra Greci cattolici dimoranti nella Ungheria, trasmessa da quel Vicario Apostolico, si rileva che quel Vicariato si estende per tutto il Regno di Ungheria, ed ha sotto la sua dipendenza 150 mila Greci cattolici, divisi in nove Contee, ed 829 parrocchie.

Pare che tutte le cose siano in buono stato, eccettuata la istruzione del clero, poichè non v'è seminario proprio, in cui sieno educati ed istruiti quei cherici Greci, a' quali di poi debbono conferirsi le parrocchie.

L'odierno Vicario Apostolico ha procurato di supplirvi col mezzo di una casa da se eretta vicino alla sua residenza, ed in cui obbliga tutti gli Ordinandi di dimorare sino a tanto, che siano istruiti nella morale e nelle cerimonie sacre. Ma attesa la povertà non meno di esso Vicario, che dei chierici, questo rimedio non è sufficiente: di maniera, che non volendo egli promuove al sacerdozio gl'ignoranti, si trovano vacanti più di duecento parrocchie: ove però nei giorni festivi si manda qualche sacerdote a celebrare la S. Messa.

Parrebbe pertanto non poco giovevole, che almeno per modo di provvisione s'ammettesse qualche giovane di quel Vicariato nei Collegi di Roma, e specialmente in quello di S. Atanasio.

8

Maria-Pócs 11 novembris 1759

Michael Manuel Olšavsky accipit professionem fidei novi episcopi Svidnicensis (in Croatia) Basilii Božičković.

APF - S. R. Congressi, Greci di Croazia . . . Ungaria, vol. 1, fol. 581r-583v.

Post textum professionis fidei ab Urbano VIII Orientalibus praescriptae: Firma fide credo. . . . etc. (1), haec sequuntur:

Ego idem Basilius Bozicskovich (2), episcopus Diocletianopolitanus et Swidnicensis Vicarius Apostolicus, spondeo et juro.

(1) Textum integrum vide ex. gr. apud R. de Romanis, *Ius Pontificium de Propaganda fide*, pars I, vol. VII, p. 264-269.

(2) Basilius Božičković, episcopus tit. Svidnicensis, dein primus episcopus residentialis Crisiensis 1759-1785.

Sic me Deus adjuvet et haec sancta Dei Evangelia. Idem qui supra manu propria.

Et quia ergo Joannes Jeronim pro hoc actu specialiter deputatus notarius praesenti professioni fidei, emissae ab Illustrissimo et Reverendissimo Patre Basilio Bozicskovich, electo episcopo Diocletianopolitano et Szvidnicensi, in manibus Ilustrissimi ac Reverendissimi Domini Domini Michaelis Manuelis Olsavszky, episcopi Rossensis, Munkacsiensis et Maramorossiensis, per Inclytum Regnum Hungariae partesque eidem annexas Vicarii Apostolici, Sacratissimae Caesareo-Regiae Apostolicae Maiestatis actualis Consiliarii etc. etc., anno Domini millesimo septingentesimo quinquagesimo nono, die 11 mensis novembris, indictione romana 7[a], pontificatus vero Sanctissimi Domini Nostri Clementis XIII Divina Providentia Papae anno secundo, praesens interfui, praesentibus eidem actui Reverendissimo Domino Georgio Szabados Inclytorum Comitatuum Szabolcs et Szathmar archidiacono et in spiritualibus Illutrissimi Domini antefati episcopi Munkacsiensis etc. Vicario et causarum Auditore Generali, Admodum Reverendo Patre Macario Suhajda Ordinis S. Basilii Magni proto-Haegumeno et venerabilis monasterii S. Nicolai de Monte Csernek ad Munkacs Haegumeno. Venerabili Patre Joannicio Szkripka Ordinis S. Basilii Magni, Miraculosae Thaumaturgae aedis B. V. Marie in Maria-Pócs et monasterii ejusdem loci Haegumeno, aliisque quam plurimis, cum Venerabili clero, tum Religiosis utriusque ritus, graeci nempe et latini, ex statu saeculari: Excellentissimo ac Illustrissimo Domino Comite Domino Antonio Karolyi de Nagy Karoly et consorte ejusdem Illustrissima Domina nata ab Haruckern, Spectabili Domino Demetrio Rácz modo fati Illustrissimi Domini Comitis Karolyi bonorum omnium plenipotentiario, aliisque compluribus Dominis saecularibus, idcirco praesens instrumentum confeci, manus meae subscriptione roboravi, et sigillo usuali communivi.

Joannes Jeronim, pro hoc actu specialiter
deputatus notarius manu propria.

[sigillum]

Ego infrascriptus de nomine et cognomine infra specificatus, tum de emissa in manibus meis fidei professione a persona intra expressa, tum de notario quod talis sit, qualem se esse subscripsit,

attestor, et testimonium praesens manus meae subscriptione, sigillique appositione roboro et confirmo.

Datum in Maria-Pócs ad Thaumaturgam Beatam Virginem Mariam, die 11 mensis novembris anno Domini 1759.

Michael Manuel Olsavszky
episcopus Rossen[sis], Munkacsien[sis],
per I[nclytum] Regnum Hungar[iae] Vicar[ius] Apostolicus,
manu propria

[sigillum]

Ego infrascriptus de Nomine et Cognomine infra specificatus, ... de emissa in manibus meis Fidei Professione, a Persona mihi expressa ... tum de Notario quod talis sit, qualem se esse subscripsit attestor, et testimonium praesens manus meae subscriptione sigillique appositione roboro et confirmo. Datum in Maria-Pócs ad Thaumaturgam Beatam Virginem Mariam Die 11ma Mensis Novembris Anno Domini 1759.

Mich. Manuel Olsavszky
Epp[us] Rossen. Munkacs. per
I. Regn. Hungar. Vicar. Apostolicus

Subscriptio autographa episcopi M. M. Olšavsky in fine documenti Nr. 8. Textus scriptus est manu notarii Joannis Jeronim.

9

Vienna 1767

Protocollum discussionis gravaminum, quae episcopus M. Olšavsky praesentavit Consilio status contra ingerentiam latinorum.

HHSA, Wien, Staats-Rat-Protokole 1767.

Nr. 925 – die 25 aprilis 1767

Vortrag des Baron von Koller (1) de dato 22 April 1767.

Über die weitere Vorstellung des Munkacser Bischofs Olsavsky in betref der von dem Pfarrer latini ritus und des Pauliner Ordens

(1) De Francisco Koller cfr. doc. 1, p. 57, nota 2.

zu Sookut (¹) dem Pfarrer graeci ritus uniti zu Rudlow zugefügte Unbilden.

Billet an den Grafen Fekete.

Nebenfindige Vorstellung des Bischof zu Munkacs will ihm zu dem Ende andurchmittheilen, um von Seitten der Kanzley die ohnehin längst behörige Vorkehrung zu treffen, damit die angezeigte höchst ärgerliche Facta also gleich in loco untersuchet, wozu eine taugliche unpartheyische Commission angeordnet, und mit gutachten wie die Sache anzusehen, auch wie für das künftige all dergleiche Unfug verfänglich abzustellen say, die Relation erstattet werde, allermassen ich dergleichen ärgerliche Unternehmungen und Gewalthätigkeiten anderen zum Beyspiel auf das schärfste bestrafet wissen will.

Nr. 1300 — die 6 Junii 1767

Vortrag der Hungarischen Kanzley de dato 22. maii 1767. Mittelst welchem angetragen wird, dass die neuerlich von dem Munkacser Bischofen angebrachte Beschwerde durch den Vice-Gespann-Stuhl-Richter und Geschworene des Zempliner Comitats untersuchet werden mögten

Resolutio (²)

Investigatio haec per magistratuales personas Comitatus Zempliniensis juxta opinionem Cancellariae institui quidem poterit, iis tamen serio in mandatis detur, ut gravamina adhibitis ex utraque parte districtualibus vice-archidiaconis sedulo inquirant et desuper relationem suam Consilio Locumtenentiali quantocyus exhibeant, abhinc porro Mihi proxime submittendam.

Mandatum insuper sub 15. januarii 1766 ad episcopum Agriensem hoc in merito emanatum in singulis illarum partium Comitatibus renovetur, addito serio cum mandato, qualiter hasce in sanctae religionis dispendium vergentes disceptationes inter religiosos latini ac graeci ritus (utpote cujus ritus religiosi pro romano-catholicis habendi sunt) penitus tolli, ac deinceps ab hujusmodi animositatibus abstineri serio decreverim.

(¹) Hodie Sol' in districtu Vranov (Slovacchia). Fideles ritus graeci subsunt parochiae Rudlov.

(²) Resolutio est dictatus ipsius Imperatricis Mariae Theresiae. Expressiones « mihi », « mea » referuntur ad eandem.

10

Vienna 1767

Protocollum discussionis in Consilio status petitionum episcopi M. Manuelis Olšavsky de seminario, de scholis, de typographia.

HHSA, Wien, Staats-Rat-Protokolle, 1767.

Nr. 1448, die 24 junii 1767
Vortrag der Hungarischen Kanzley von 13. junii 1767
Das Gesuch des Munkacser Bischofen um Transferierung der 6 alumnorum von Erlau nach Munkacs mit dem ex Cassa parochorum zu beziehenden 1200 Floren., dann um Errichtung der Rusnakisch- und Wallachischen Schulen zu Sziget und Nagy-Banya, ingleichen einer Buchdruckerey zu Munkacs betreffend, über welche letztere dem Trattner (¹) ein Privilegium zu ertheilen erachtet wird.

Resolutio

Ad 1^{mum} et 2^{um} quamvis Canonisatio episcopatus Munkacsiensis hucusque nondum pervenerit, et ab episcopo Agriensi modo plane illicito fuerit impetita, Cancellaria tamen super modalitate, qualiter ad 1^{mum} et 2^{um} punctum intentio mea in effectum deducenda, opinionem suam quamproxime mihi submittet, quoniam et sex illos graeci ritus uniti alumnos qui in seminario Agriensi educantur, etiam ante canonisationem dicti episcopatus Munkacciensis, Munkacsinum transferri et chsolas Szegethini [*sic*!] (²) pro graeci ritus uniti juventute statim erigi volo.

Ad 3^{um} approbo opinionem Cancellariae.

Ad 4^{um} Privilegium erigendi typographiam Mungacsini [*sic*!] Comiti Schönborn (³) sequentibus sub conditionibus erit offerendum, ut primo: intra anni spatium ab accepto privilegio typographia haec erigatur, et statu suo subsistat, necessarioque instructa sit librorum apparatu; 2°: ut plena hujus operis inspectio necnon librorum imprimendorum ac pretii distractionis censura episcopo

(¹) Trattner, typographus regius.

(²) Civitas nunc in Romania: Sighet; hungarice: Máramaros Szigeth, slavice: Marmarošská Sihoť.

(³) Comes Schönborn, ab anno 1728 dominus arcis et possessionis Mukačevo.

competat; 3º: ut si quod lucrum ex hoc negotio pro Comite Schönborn resultet, ejusdem duae tertiae [partes] pro educanda graeci ritus uniti juventute applicentur, ac desuper Cancellariae singulis annis genuina exhibeatur specificatio. Cancellaria has conditiones praevie Comiti Schönborn proponet, et an hac ratione privilegium typographiae accepturus sit nec ne, informationem porro mihi submittet. Quantum denique ulteriorem instantiam typographi Trattner de petita imprimendi acatholicos libros facultate attinet, aequum quidem est ut privilegiatis hungaricis typographis horum librorum impressio praeferenter competat, nullaque illis eatenus injuria fiat. Cum tamen magnus horum librorum numerus in Hungariam ac Transylvaniam ex alienis adhuc importetur provinciis, quos typographi hungarici praelo mandare aut nolunt, aut nequeunt. Hinc porro deliberabit Cancellaria, ac mihi opinionem submittet, an non medium eatenus sit apprehendendum, ut imprimendis his libris acatholicis, typographis hungaricis praeferentia quidem concedatur, illorum vero librorum impressio, quos dicti typographi praelo mandare aut non possunt, aut non volunt, Trattnerio relinquatur.

11

Vienna 11 decembris 1767

Maria Theresia nuntiat Summo Pontifici Clementi XIII mortem episcopi Michaelis Manuelis Olšavsky et praesentat pro confirmatione electum episcopum Joannem Bradač.

HHSA, Wien, Hofkorrespondenz-Rom, vol. 36, fasc. 2, fol. 114-116.

Beatissime in Christo Pater, Domine Reverendissime!

Post officiosam Nostri commendationem, filialis observantiae continuum incrementum. Pro ea, qua in deligendis et constituendis ecclesiarum Dei legitimis Pastoribus tenemur curâ et sollicitudine, perbenignam habentes rationem ad praeclaras virtutes, laudatosque et acceptos mores, doctrinam item et eruditionem, omnibusque gratam exemplaris vitae conversationem, ceterasque animi dotes fidelis Nostri Honorabilis Joannis Bradacs, graeci ritus Unitorum in districtu Munkacsiensi Archi-diaconi cathedralis [1], quibus ipsum

[1] Joannes Bradač, prius episcopus titularis Rossensis et coadiutor episcopi M. M. Olšavsky, dein eius successor ut Vicarius Apostolicus, dein primus episcopus residentialis Mukačevensis 1767-1772. Cfr. A. WELYKYJ, *Documenta Pontif. Romanorum*, vol. II, Nr. 774, 788.

ab Altissimo insignitum et ornatum esse cognovimus, eundem Joannem Bradacs, tamquam personam idoneam, Nobisque hoc nomine gratam et acceptam, erga humillimas easque repetitas Michaelis Olsavszky graeci ritus Unitorum episcopi condam Munkacsiensis eâ ratione apud Maiestatem Nostram interpositas preces, in ejusdem episcopi et episcopatus Munkacsiensis coadjutorem et successorem perpetuum, authoritate juris Patronatus Nostri Regii, quod generaliter in conferendis ejusdem Regni Nostri Hungariae Partiumque ei annexarum ecclesiis et beneficiis, deligendisque eorum Pastoribus, instar divorum quondam Hungariae Regum, Praedecessorum videlicet Nostrorum felicis reminiscentiae, optimo jure habere et exercere dignoscimur, non modo benigne nominavimus et constituimus, verum etiam pro Nostra, Majorumque Nostrorum veteri consuetudine Sanctitati Vestrae adhuc sub 17ª ultimo transacti mensis julii, modô et formâ ibidem plenius declaratâ, pro consequenda Apostolica confirmatione, et impertienda eidem necessaria spirituali jurisdictione, praesentavimus et commendavimus [1].

Cum autem medio tempore, die utpote 5ᵗᵃ proxime praeteriti mensis novembris, antefatus Michael Olsavszky, episcopus Munkacsiensis vivere desiisset, consequenter numerosus graeci ritus Unitorum populus legitimo Pastore destitutus esset; ideo pro solita Nostra, qua in constituendis legitimis ecclesiarum Pastoribus tenemur curâ et sollicitudine, ad eundem episcopatum graeci ritus Unitorum Munkacsiensem, nunc per mortem et ex hac vita decessum nominati Michaelis Olsavzsky, de iure et de facto vacantem, suprema juris Patronatus Notri Regii authoritate, praefatum Joannem Bradacs, cum omnibus bonis et juribus possessionariis, jurisdictionibus item et immunitatibus ad eundem episcopatum de jure et ab antiquo pertinentibus, eligendum duximus et nominandum prout etiam eligimus et nominamus.

Quem idcirco pro Nostra, Majorumque Nostrorum receptâ consuetudine, Sanctitati Vestrae non amplius in qualitate coadjutoris, sed veri et formalis episcopi, pro consequenda Apostolica confirmatione praesentamus et comendamus, filiali cum observantia a Sanctitate Vestra ultronee petentes: quatenus praesentationem hanc Nostram admittere, suprafatumque a Nobis delectum et nominatum episcopum Munkacsiensem non modo ad ejusdem

[1] Cfr. J. Basilovits, *Brevis notitia...*, vol. II, Pars. IV, p. 33-37.

episcopatus Munkacsiensis, (pro cujus celeriori canonisatione praevia postulata Nostra efficaciter repetimus), titulum graeco ritu consecrandum Apostolica Sua benedictione confirmare, et Bullas ac alia concomitantia ad eundem titulum directe expediri facere. Verum ne interea quoque, donec episcopatus suo modo canonisetur, et ad eundem titulum nominatus episcopus consecrari possit, defectu jurisdictionis spiritualis, inconstans graeci ritus uniti populus ad schisma deflectat, eidem per nos nominato episcopo Munkacsiensi solitam in spiritualibus jurisdictionem paterne impertiri, ac cum periculum in mora sit, eandem citra longiorem protellationem submittere haud gravetur.

Factura est Sanctitats Vestra rem orthodoxae fidei et Sacrae Unioni admodum proficuam, Nobis autem perquam gratam, quam Nos de Sanctitate Vestra officiis Nostris, filialique observantia omnino promerebimur.

Cui nos reverenter offerimus et obsequiose commendamus. Dabantur in archi-ducali civitate Nostra Vienna Austriae, die 11 mensis decembris, anno 1767.

MICHAEL LACKO S. I.

Sigillum episcopi M. M. Olšavsky appositum documento Nr. 8.

Die Frage des slawischen Einflusses auf die Genese der Weltanschauung von Karl Marx

Vor wenigen Jahren machte Reinhard Lauth in dieser Zeitschrift den Versuch nachzuweisen, dass Marx « in seiner allerersten, für seine gesamte spätere Auffassung entscheidenden geistigen Formierung zweimal wesentlich von slawischen Denkern beeinflusst » (1) worden sei. Insbesondere glaubt Lauth den Nachweis führen zu können, dass der polnische Graf August von Cieszkowski und der russische Ideologe Michael Bakunin bestimmenden Einfluss auf die charakteristisch neuen Gedanken der philosophischen Dissertation gehabt haben, für welche Marx im April 1841 den philosophischen Doktorgrad der Universität Jena erhielt. Bislang ist diese Dissertation in ihrer Bedeutung für die Weltanschauung von Marx noch nicht recht gewertet worden. Darin erklärt es Marx für die grosse Aufgabe seiner Zeit, die Hegelsche Philosophie der Theorie zu einer revolutionären Praxis fortzubilden. Nach dem Tode Hegels († 1831) soll die Frage, was nach der absoluten Philosophie des Meisters noch kommen könne, ob nicht alle Geschichte zuende sei, in einer Weise drückend auf den Gemütern der Junghegelianer gelegen haben, « von der wir uns keine rechte Vorstellung mehr machen können » (2). In dieser Lage habe Cieszkowski mit seinen « Prolegomena zur Historiosophie » (3) das lösende Stichwort gegeben. Schlagartig soll sich diese Geschichtsphilosophie in den interessierten Kreisen verbreitet haben und

(1) Reinhard LAUTH, *Einflüsse slawischer Denker auf die Genesis der Marxschen Weltanschauung*, in *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. XXI III-IV (1955) S. 399-450.

(2) Ebenda, S. 414.

(3) August VON CIESZKOWSKI, *Prolegomena zur Historiosophie*, 1838.

allgemein angenommen worden sein. Auch Bakunin, der nach Berlin gekommen war, um Hegels Philosophie zu studieren, lernte die Ideen Cieszkoswkis kennen, wurde von ihnen stark beeindruckt und soll unter diesem Eindruck seine Revolutionslehre aufgestellt haben, in denen er sich zu den Forderungen der Französischen Revolution bekennt und zur gänzlichen Vernichtung der bestehenden Ordnung aufruft.

Gegen die These von R. Lauth spricht die Tatsache, dass das Stichwort zur Lösung des Problems der Hegelianer nach der einzuschlagenden Richtung der Zeitentwicklung keineswegs zuerst von Cieszkowski gegeben wurde, sondern schon vorher in der literarischen Welt klar ausgesprochen war. Und zwar ist dies der Fall bei Heinrich Heine, der keineswegs nur Dichter war; als Schüler und Freund Hegels soll er mit diesem « oft heftige Diskussionen » (1) gehabt haben, ohne dass dadurch die Freundschaft gestört worden wäre. Nach einem Wort von Engels (2) soll Heine lange Zeit der einzige gewesen sein, der das revolutionäre Wesen der Hegelschen Dialektik verstand.

Unter Hinweis auf die Französische Juli-Revolution vom Jahre 1830 schreibt Heine bald nachher: « Der gallische Hahn hat jetzt zum zweiten Male gekräht, und auch in Deutschland wird es Tag » (3). Während die Franzosen so viel wirklichen Geschäften oblagen, wobei sie durchaus wach bleiben mussten, sei die deutsche Philosophie nichts anderes als der Traum der Französischen Revolution gewesen. Kant sei der Robespierre des kritischen Denkens, Fichte mit seinem Ich der Napoleon der Philosophie, dann Schelling der Führer der Konterrevolution gewesen, bis Hegel, der Orleans der Philosophie, ein neues Regiment begründet habe. Dann heisst es wörtlich: « In der Philosophie hätten wir also den grossen Kreislauf glücklich beschlossen, und es ist natürlich, dass wir jetzt zur Politik übergehen " (4). Die erste grosse Französische Revolution sei der Konterrevolution erlegen, weil die Verhältnisse in Frankreich zur vollen Durchführung einer ganzen

(1) *Gespräche mit Heine*. Gesammelt u. herausgegeben v. H. H. HOUBEN, 1948, S. 43.

(2) Georg LUKÁCS, *Der junge Hegel und die Probleme der Kapitalistischen Gesellschaft*, 1954, S. 530.

(3) *Heines Werke*. Herausgegeben von H. HERRMANN u. P. PISSIN (o. J.) 11. Teil, S. 153.

(4) Ebenda, S. 154.

Revolution noch nicht reif gewesen seien. Hätten die Franzosen teures Schulgeld zahlen müssen, so hofft Heine, von der Pressefreiheit eine politische Lenkung des deutschen Volkes, die so viel Licht verbreitet, dass die kommende Revolution in Deutschland, die Heine für sicher hält, vollen Erfolg habe.

In seiner Schrift « Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland » führt Heine ähnliche Gedanken aus. Die Vorrede zur ersten deutschen Ausgabe stammt vom Dezember 1834. Darin macht Heine den deutschen Leser darauf aufmerksam, dass diese Überschau über deutsche Geistesvorgänge ursprünglich für eine französische Zeitschrift bestimmt war und einige Teile bereits dem französischen Publikum vorgelegt worden waren. Nur äussere Behinderungen tragen — wie Heine mitteilt — Schuld daran, dass die Teile noch nicht hintereinander unter einem Gesamttitel hatten veröffentlicht werden können. Mithin führt die Ausarbeitung dieser Schrift bis in die Jahre unmittelbar nach dem Tode Hegels († 1831).

Mit voller Klarheit trägt Heine in dieser Schrift die Forderung von der Weiterentwicklung der Hegelschen Philosophie zur Revolution der Tat vor. Es heisst darin: « Unsere philosophische Revolution ist beendet. Hegel hat ihren grossen Kreis geschlossen » (1). « Die deutsche Philosophie ist eine wichtige, das ganze Menschengeschlecht betreffende Angelegenheit, und erst die spätesten Enkel werden darüber entscheiden können, ob wir dafür zu tadeln oder zu loben sind, dass wir erst unsere Philosophie und hernach unsere Revolution ausarbeiteten. Mich dünkt, ein methodisches Volk, wie wir, musste mit der Reformation beginnen, konnte erst hierauf sich mit der Philosophie beschäftigen, und durfte nur nach deren Vollendung zur politischen Revolution übergehen. Diese Ordnung finde ich ganz vernünftig. Die Köpfe, welche die Philosophie zum Nachdenken benutzt hat, kann die Revolution nachher zu beliebigen Zwecken abschlagen. Die Philosophie aber hätte nimmermehr die Köpfe gebrauchen können, die von der Revolution, wenn diese ihr vorherging, abgeschlagen worden wären. Lasst euch aber nicht bange sein, ihr deutschen Republikaner; die deutsche Revolution wird darum nicht milder und sanfter ausfallen, weil ihr die Kantsche Kritik, der Fichtesche Transzendentalidealismus und gar die Naturphilosophie vorausging. Durch diese Dok-

(1) *Heines Werke*, Neunter Teil, S. 273.

trinen haben sich revolutionäre Kräfte entwickelt, die nur des Tages harren, wo sie hervorbrechen und die Welt mit Entsetzen und Bewunderung erfüllen können. Es werden Kantianer zum Vorschein kommen, die auch in der Erscheinungswelt von keiner Pietät etwas wissen wollen und, erbarmungslos, mit Schwert und Beil, den Boden unseres europäischen Lebens durchwühlen, um auch die letzten Wurzeln der Vergangenheit auszurotten. Es werden bewaffnete Fichteaner auf den Schauplatz treten, die in ihrem Willensfanatismus weder durch Furcht noch durch Eigennutz zu bändigen sind; denn sie leben im Geist, sie trotzen der Materie, gleich den ersten Christen, die man ebenfalls weder durch leibliche Qualen noch durch leibliche Genüsse bezwingen konnte; ja, solche Transzendentalisten wären bei einer gesellschaftlichen Umwälzung sogar noch unbeugsamer als die ersten Christen, da diese die irdische Marter ertrugen, um dadurch zur himmlischen Seligkeit zu gelangen, der Transzendentalidealist aber die Marter selbst für eitel Schein hält, und unerreichbar ist in der Verschanzung des eigenen Gedankens » (1).

Erneut sind durch Hegel die « dämonischen Kräfte des altgermanischen Pantheismus » beschworen; sie werden das Christentum mit seinem « zähmenden Talisman, dem Kreuz » zerbrechen; « dann rasselt wieder empor die Wildheit der alten Kämpfer, die unsinnige Berserkerwut, wovon die nordischen Dichter so viel singen und sagen » (2). Heine warnt die Franzosen davor, Gerüchte einer bald in Deutschland ausbrechenden Revolution nicht ernst zu nehmen und sich in deutsche Angelegenheiten einzumischen; dabei könnten sie sich die Finger verbrennen. « Lächelt nicht über den Phantasten, der im Reiche der Erscheinungen dieselbe Revolution erwartet, die im Gebiete des Geistes stattgefunden. Der Gedanke geht der Tat voraus, wie der Blitz dem Donner. Der deutsche Donner ist freilich auch ein Deutscher und ist nicht sehr gelenkig, und kommt etwas langsam herangerollt: aber kommen wird er, und wenn ihr es einst krachen hört, wie es noch niemals in der Weltgeschichte gekracht hat, so wisst; der deutsche Donner hat endlich sein Ziel erreicht. Bei diesem Geräusche werden die Adler aus der Luft tot niederfallen, und die Löwen in der fernsten Wüste Afrikas werden die Schwänze ein-

(1) Ebenda, S. 275.
(2) Ebenda, S. 276.

kneifen, und sich in ihren königlichen Höhlen verkriechen. Es wird ein Stück aufgeführt werden in Deutschland, wogegen die franzö sische Revolution nur wie eine harmlose Idylle erscheinen möchte » (1).

Es ist Heine zu glauben, wenn er im Nachwort zum Romanzero versichert: «Was mich betrifft, so kann ich mich in der Politik keines sonderlichen Fortschrittes rühmen; ich verharrte bei denselben demokratischen Prinzipien, denen meine früheste Jugend huldigte und für die ich seitdem immer flammender erglühte » (2).

Auch Arnold Ruge, den Heine gelegentlich den « Trommelschläger der Hegelschen Philosophie » (3) genannt hatte, war der gleichen Auffassung: « Nun kommt Hegel und aus ihm die wirkliche, ernstliche Befreiung von dem alten Joch und dem furchtbaren Druck sklavischer Gedanken in Religion und Staat » (4). Hielt Ruge zunächst von dem Witzbold Heine nicht viel, so änderte er später sein Urteil; Heine galt ihm als der freieste Deutsche nach Goethe. Heine gehörte zu dem Kreis der Jung-Hegelianer, dieser « gottlosen Selbstgötter », zu denen er nicht bloss den « guten Ruge », sondern auch seinen « noch viel verstocktern Freund Marx », und die « Herren Feuerbach, Daumer, Bruno Bauer, Hengstenberg und wie sie sonst heissen mögen » (5) zählt.

Bedenkt man die geistige Herkunft Marxens von Hegel sowie seine Freundschaft mit dem Kreis der Jung-Hegelianer, so ist es nicht zu verwundern, dass Marx die gleichen Grundansichten wie Heine hat. Beide sprechen von der Reformation als dem ersten Schritt, der die Französische Revolution vorbereitete, von dem Erliegen der grossen Französischen Revolution durch die Konterrevolution, von der Aufgabe des deutschen Volkes, seine Revolution methodisch gründlich vorzubereiten. Beiden ist es klar, dass der Revolution des Gedankens die Revolution der Tat folgen muss. Beide sprechen von dem Krähen des gallischen Hahnes. In seiner « Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie » nimmt Marx Gedanken von Heine auf, wenn er sagt: « Das gründliche Deutschland kann nicht revolutionieren, ohne von Grund aus zu revolutionieren. Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Men-

(1) Ebenda, S. 276.
(2) *Heines Werke*, Zweiter Teil, S. 267.
(3) *Gespräche mit Heine*, S. 458.
(4) Ebenda, S. 463.
(5) *Heines Werke*, 15. Teil, S. 49.

schen. Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat » (1). Nur im letzten Punkte wollte Heine Marx nicht ganz folgen. Zwar kannte Heine den Sozialismus und Kommunismus seiner Zeit — er hatte Wilhelm Weidling persönlich kennen gelernt (2), — war aber von dem Gedanken, das Proletariat mit der kommenden Revolution zu beauftragen, nicht entzückt. In seinen « Geständnissen » spricht er von einer Scheu vor dem Kommunismus; ihn beklomm « die geheime Angst des Künstlers und des Gelehrten, die wir unsere ganze moderne Zivilisation, die mühselige Errungenschaft so vieler Jahrhunderte, die Frucht der edelsten Arbeiten unserer Vorgänger, durch den Kommunismus bedroht sehen ... Die reinliche sensitive Natur des Dichters sträubt sich gegen jede persönlich nahe Berührung mit dem Volke » (3). Auch zitterte er vor dem Gedanken einer Bedrohung des eigenen Lebens durch eine zu erwartende Revolution.

Marx brauchte nur das ihm von Hegel her geläufige « dialektische Prinzip » auf die längst in der Luft liegende Idee von der deutschen Philosophie als geistiger Revolution, der die Revolution der Tat folgen müsse, anzuwenden, um seinen Grundgedanken fertig zu haben. Aus dem gleichen Gedankenschatz der Junghegelianer, der längst vorhanden war, dürfte auch Cieszkowski seine Ideen entnommen haben. Sein geistiges Werk dürfte im wesentlichen in der Neuformulierung und Weiterbildung der bereits vorhandenen Ideen bestehen. Es erübrigt sich mithin, einen spezifisch slawischen Einfluss auf die Genese der Marxschen Weltanschauung anzunehmen.

Wer die Auslassungen Heines über die deutsche Philosophie des Idealismus liest, wird sich sicherlich gedrängt fühlen, die Frage zu stellen, ob nicht Heine den revolutionären Charakter dieser Philosophie masslos übertrieben habe. Indes bestätigt eine Fülle von Zeugnissen, dass die Wogen der grossen Französischen Revolution weit über die Landesgrenzen hinaus schlugen und die gebildete Jugend Deutschlands in den Rausch eines Enthusiasmus versetzten, dem sich auch Männer wie Kant und Hegel nicht entziehen konnten. In der deutschen Schriftwelt « offenbarte sich

(1) *Karl Marx/Friedrich Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe* I 1, 1 1927, S. 620 f.

(2) *Heines Werke*, 15. Teil, S. 41 ff.

(3) Ebenda, S. 39.

das wildeste Gähren und Wallen. Der einsamste Autor, der in irgendeinem abgelegenen Winkelchen Deutschlands lebte, nahm teil an dieser Bewegung; fast sympathetisch, ohne von den politischen Vorgängen genau unterrichtet zu sein, fühlte er ihre soziale Bedeutung und sprach sie aus in seinen Schriften. Dieses Phänomen mahnt mich an die grossen Seemuscheln, welche wir zuweilen als Zierrat auf unsere Kamine stellen, und die, wenn sie auch noch so weit vom Meere entfernt sind, dennoch plötzlich zu rauschen beginnen, sobald dort die Flutzeit eintritt und die Wellen gegen die Küste heranbrechen. Als hier in Paris, in dem grossen Menschen-Ozean, die Revolution losflutete, als es hier brandete und stürmte, da rauschten und brausten jenseits des Rheins die deutschen Herzen » (1). Diese Schilderung, die Heine von der Wirkung der Französischen Revolution auf die deutsche Geisteswelt gibt, wird von anderen Zeugen bestätigt. In seiner Studie über « Hegel und die französische Revolution » erklärt Joachim Ritter: « Das Ereignis, um das sich bei Hegel alle Bestimmungen der Philosophie im Verhältnis zur Zeit, in Abwehr und Zugriff das Problem vorzeichnend, sammeln, ist die französische Revolution, und *es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist, wie die Hegels* » (2).

Niemals hat Hegel auf die Revolution wie auf ein abgeschlossenes Geschehen vom Ufer einer gesicherten Welt zurückgesehen. Alles, was seine Zeit ausfüllte, selbst die Napoleonischen Kriege waren für ihn Wirkungen forttreibender revolutionärer Kräfte. Am Anfang seines geistigen Weges steht der Enthusiasmus für die Revolution der Tübinger Zeit; er teilte ihn mit seinen Freunden Hölderlin und Schelling. Der Terror, die negative Seite der Revolution, stellt die Ungelöstheit aller durch die Revolution aufgeworfenen politischen Probleme unter Beweis; so geht die Bewegung und Unruhe fort. Dennoch haben die dunklen Schattenseiten der Revolution Hegel nicht zu ihrem Gegner machen können. « Hegel hat immer die französische Revolution bejaht; es gibt nichts Eindeutigeres als diese Bejahung », sagt J. Ritter (3).

(1) *Heines Werke*, 9 Teil, S. 264.

(2) Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (*Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften*, H. 63) 1957, S. 15.

(3) S. 17.

Noch in späten Jahren werden die Gründe, welche die Revolution ausgelöst haben, « mit einer Leidenschaft der Parteinahme geschildert, die in nichts hinter der Empörung der Jugendzeit zurücksteht » (1). Hegel spricht von der « jugendlichen Lust der neuen Epoche », von der « Morgenröte », die mit « Taumel » begrüsst wird, von dem « herrlichen Sonnenaufgang » einer Epoche, welche alle denkenden Wesen mitgefeiert haben. « Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert ». Solche Äusserungen sind bis in die Endzeit Hegels zu finden. Alle Jahre hat Hegel des Bastillesturmes gedacht und seinen Erinnerungstag gefeiert, ohne sich von den Schrecken des eine Revolution begleitenden Terrors darin irre machen zu lassen. Die grosse Revolution bleibt für ihn ein einzigartiges Ereignis, solange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie kreisen.

In seinem Philosophieren nimmt Hegel betont die Idee der Freiheit auf, wie sie das Volk zu seinem Panier erhoben hatte, und macht sie zum Grundgedanken seiner ganzen Philosophie. « Jede gegenwärtige und künftige Rechts- und Staatsordnung muss von dem universalen Freiheitsprinzip der Revolution ausgehen und es voraussetzen » (2). « Der jugendliche Enthusiasmus für die Revolution, der bei Hegel am Anfang des philosophischen Weges steht, geht in seine Philosophie selbst ein und wirkt in ihrer ausgereiften Gestalt lebendig fort. Seine Philosophie bleibt in dem genauen Sinne Philosophie der Revolution, dass sie von ihr ausgeht und bis zuletzt aus ihr lebt. Es gibt nichts in Hegels geistiger Entwicklung, was sie mehr kennzeichnet als dieses positive Verhältnis zur Revolution; es bestimmt ihr Ende wie ihren Anfang » (3).

Gewiss fehlt bei Hegel nicht die Kritik der Revolution; er kennt ihre grundsätzliche Unfähigkeit, zu tragfähigen Verfassungen zu führen. Dennoch wird dadurch Hegel keineswegs ein Mann, der einfach die Restauration befürwortet. Das dauernde Fortreiben der Revolution wie die entgegengesetzten Versuche, das Alte wiederherzustellen, gehören zusammen. Die Freiheit der Revolution versteht Hegel als die gegenwärtige, universal gewor-

(1) RITTER, S. 18.
(2) RITTER, S. 22.
(3) RITTER, S. 28.

dene Form der ursprünglichen metaphysischen Freiheit des Selbstseins; so gewinnt die Revolution welthistorischen Stand. Das Problem der Diskontinuität der Zeit wird für Hegel zu dem entscheidenden Problem, das die Philosophie zu lösen hat; ihr « Quell » ist die « Entzweiung ». Die Entzweiung begreift Hegel positiv als die Form, in der sich unter der Bedingung der modernen Welt ihre ursprüngliche Einheit geschichtlich erhält.

Bereits Hegel selbst hatte im unmittelbaren Zusammenhang mit den allgemeinen Problemen der Revolution damit begonnen, sich in die konkreten politischen, wirtschaftlichen, rechtlichen und sozialen Verhältnisse der Zeit zu vertiefen. Dabei geht ihm auf, dass die Probleme der Revolution, die Entzweiung des Daseins und die in ihr gründende Diskontinuität der Geschichte für die Bildung der Zeit nicht durch spekulative Deduktion einer neuen, seinsollenden Welt überwunden werden können. Die Geschichte selbst ist der Boden, auf dem die Idee wirklich ist und wirkt. Aus diesem Grunde beschäftigte sich bereits Hegel mit den Gesellschaftstheorien seiner Zeit und mit den Problemen, welche das Aufkommen der modernen industriellen bürgerlichen Arbeitsgesellschaft mit sich führte.

Selbst die Dialektik der bürgerlichen Klassengesellschaft ist bei Hegel bereits angedeutet. Das « Herabsinken einer grossen Masse unter das Mass einer gewissen Subsistenzweise » erzeugt den « Pöbel », der durch Druck zum dialektischen Umschlag treibt. « Hegel hat am Ende seines Lebens künftige Möglichkeiten der fortdauernden Revolution vorausgesehen und die Revolution selbst das Problem genannt, das ungelöst an künftige Zeiten weitergegeben wird » ([1]). Es ist also ein fundamentaler Irrtum zu meinen, wie immer wieder behauptet wird, Hegel habe in seiner Philosophie das Ende der geschichtlichen Entwicklung gesehen und seine Jünger in der Ratlosigkeit zurückgelassen, überlegen zu müssen, wie die geschichtliche Entwicklung weiter getrieben werden solle. Man darf mithin auch den dialektischen Umschlag von Hegel zu Marx nicht überwerten. Gewiss musste Marx, um sich selbst philosophisch zur Geltung zu bringen, allen Wert auf diesen Umschlag legen. Indes hindert das Vorliegen eines solchen Umschlages in keiner Weise, eine tieferliegende organische Weiterentwicklung von Hegel zu Marx zu sehen.

([1]) Ritter, S. 46.

Auch muss davor gewarnt werden, in dem Prinzip der Revolution eine Neukonzeption slawischer Ideologen zu sehen. Selbst bis in die russische Geisteswelt schlugen die Wellen der Französischen Revolution und weckten hier ein starkes Echo. Der französische Hauslehrer des jungen Herzen rühmte sich, zu den Richtern Ludwig XVI. gehört zu haben. Nach dem Dekabristenaufstand scheint er den Jungen ausschliesslich auf eine revolutionäre Zukunft ausgerichtet zu haben. Auch für den jungen Herzen wurde « Freiheit » die Devise, unter der er sich mit Gleichgesinnten zu einem jugendlichen Freundschaftsschwur zusammentat ([1]).

Zudem steht zu bedenken, was Herzen über den Charakter der Slawen sagt: « Der rezeptive Charakter der Slawen, ihr weibliches Wesen, ihr Mangel an Selbständigkeit und ihre grosse Plastizität und Aufnahmefähigkeit machen sie zu einem Volke, das mehr auf die übrigen Völker angewiesen ist als alle andren Nationen. Sie sind sich selbst nicht genug. Werden sie dagegen von anderen Völkern aufgeweckt und angeregt, dann schreiten sie zu den äussersten Konsequenzen fort » ([2]). In Russland, « dem Land aller Arten von Maximalismus, von revolutionärem wie religiösem » (Mereschkovski) ([3]) besteht seit je, wie seine bedeutendsten Geister betont haben, eine Tendenz zur Masslosigkeit. Der Russe neigt dazu, wie Dostojewskij sagt, restlos in seiner Leidenschaft aufzugehen, alle Bande zu zerreissen und sich von allem loszusagen ([4]).

GEORG SIEGMUND

([1]) Peter SCHEIBERT, *Von Bakunin zu Lenin. Geschichte der russischen revolutionären Ideologien 1840-1895*, I. Bd. 1956, S. 99 f.

([2]) *Alexander Herzen, Erinnerungen*, 1907, zit. nach: H. HARVEY, *Massloses Russland*, 1949, S. 28.

([3]) MÉREJKOVSKI, *Compagnons éternels* (o. J.), zit. nach: HARVEY, *Op. cit.*, S. 26.

([4]) DOSTOJEVSKIJ, *Tagebuch eines Schriftstellers*, 1921, zit. nach HARVEY, *Op. cit.*, S. 14.

Un office de minuit chez les Chaldéens?

Les offices de minuit, ou mésonyktika, au sens strict, sont rares. Souvent on appelle « office de minuit » les nocturnes. Mais ils correspondent plutôt à l'*ὄρθρος* byzantin, c-à-d., à une vigile qui précède le lever du soleil (¹).

Seul le rite byzantin a conservé une heure de minuit indépendante des matines: le *μεσονυκτικόν*. Dans le rite chaldéen actuel il n'y a pas d'office de minuit au sens strict. Cependant, l'examen de certaines structures propres au *lelyā* (office de la nuit) du carême porte à croire qu'un vrai mésonyktikon a jadis existé dans ce rite.

Nous nous proposons, dans cet article, d'examiner ces structures.

(¹) Cf. pour les Arméniens CONYBEARE-MACLEAN, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, 447-452. Les Chaldéens, les Syriens et les Maronites appellent cet office « tešmeštā d-lelyā », c.-à-d., office de la nuit, sans préciser davantage. Chez les Coptes, l'ancien mésonyktikon, d'inspiration tout à fait byzantine, forme le premier nocturne de l'office de la nuit. L'ensemble des trois nocturnes est appelé « office de minuit ». Cf. BURMESTER O.H.E., *The Canonical Hours of the Coptic Church*, in *Or. Christ. Per.* 2 (1936) 96-98. Un phénomène analogue se voit chez les Ethiopiens, cf. *Horologion aethiopicum iuxta recensionem alexandrinam coptam*, publié par la S. Congrégation « pro Ecclesia Orientali », 1940, 54-56.

Un *μεσονύκτιον* monastique est connu de s. Basile. Il diffère de la prière qu'on fait en prévenant l'aurore (*προφθάσαντας τὸν ὄρθρον*), cf. PG 31, col. 1016 B. S. Basile justifie l'obligation de cette heure de minuit par l'exemple de Paul et Silas (Act. 16, 25) et par les paroles du ps. 118, 62. Nous trouverons ce verset psalmique employé chez les Chaldéens.

CALLINIQUE (*De vita s. Hypatii liber*, Lipsiae, 1895, 64) énumère aussi le *μεσονύκτιον*, situant cette heure entre les *πρωθύπνια* et les *ὀρθρινά*. S. Hypatius a vécu entre 366 et 446. Son office était celui d'un solitaire, mais il suivait sans doute la pratique des cénobites.

Les jours du carême chaldéen [1] se répartissent en trois catégories: *a*) les dimanches; *b*) les jours fériaux avec synaxe [2]; *c*) les jours fériaux simples.

A la catégorie *b*) appartiennent tous les vendredis du carême, plus les jours fériaux de la première et de la quatrième semaine, sauf les deux samedis.

Les schémas du *lelyā–ṣaprā* (office de la nuit-office du matin) diffèrent dans chacune de ces catégories, mais tous présentent une anomalie initiale: avant le début ordinaire du *lelyā* on trouve une pièce appelée *qanōnā* [3], placée, non seulement avant les *hullālē*, mais avant même la récitation du *Pater noster*.

Le texte de ce *qanōnā* varie suivant la nature du jour auquel il appartient. Mais comme dans les trois cas le phénomène est identique, il convient d'en faire une étude d'ensemble. Nous commencerons par donner la traduction de chacun de ces *qanōnē*. Ensuite, nous analyserons leur contenu.

Le premier *qanōnā* qui se présente dans le Bréviaire est celui de la catégorie *b*), placé au début du *lelyā* du premier lundi du carême [4].

[1] Le carême chaldéen s'étend depuis le premier lundi du carême jusqu'au jeudi saint au soir. Cf. *Expositio officiorum ecclesiasticorum*, éd. Connolly I, 51, 27-35. Il comprend six semaines complètes plus les jours de la semaine sainte jusqu'au jeudi. Cependant, les *qanōnē* que nous allons étudier ne se rencontrent qu'entre le lundi de la première semaine et le samedi avant les Rameaux.

[2] La dénomination courante de ces jours est celle de « jours de Messe ». La 1ère, 4ème et 7ème semaines du carême s'appellent en effet « semaines des mystères » (d–rāzē). Est-ce à dire qu'on célébrait la Messe ces jours-là? Nous ne le pensons pas. C'est pourquoi nous préférons la dénomination de « jours de synaxe », qui laisse la question ouverte. Celle-ci sera examinée dans notre étude sur les matines chaldéennes.

[3] Dans l'office chaldéen le mot qanōnā (*κανών*) désigne en premier lieu le refrain dont chaque psaume est pourvu dans le psautier. Secondairement il désigne un psaume chanté avec ce refrain ou avec un autre, toujours de composition ecclésiastique. Dans cet article il est pris dans la seconde acception, à moins qu'on n'indique explicitement qu'il s'agit d'un refrain.

[4] *Breviarum iuxta ritum syrorum orientalium seu chaldeorum*, t. II, Romae 1938, 66-67. L'édition romaine est une reproduction phototypique de celle de Paris 1886, preparée par Paul BEDJAN C. M. La numérotation du Bréviaire est double. Celle de la première partie de chaque volume est imprimée en caractères chaldéens; nous citons cette partie

Puisqu'il est destiné aux jours fériaux avec synaxe, nous le désignerons par le sigle S [1].

Traduction du *qanōnā* S:

[*Gloria in excelsis Deo*, etc., comme au début de chaque office].

« Moi, je me couche et je m'endors, et je m'éveille, car le Seigneur me soutient » (ps. 3, 6).

[*ʿonita*-refrain:] « Il est convenable et juste que nous venions te glorifier, ô notre Sauveur, et t'acclamer avec les anges par nos voix pleines de reconnaissance: Gloire à toi, ô Dieu ».

On récite ensuite tout le [reste du] psaume 3 [2].

A la fin on reprend: « Il est convenable, etc. ».

« Bénissez le Seigneur tous les serviteurs du Seigneur, qui vous tenez dans la maison du Seigneur au long des nuits » (ps. 133, 1).

[*ʿonita*-refrain:] « Les saints chantent gloire dans les nuits avec les vigilants, et les myriades des chœurs d'en haut répètent la gloire de la majesté de Jésus, notre roi victorieux ».

Et l'on récite tout le ps. 133.

A la fin on reprend: « Les saints chantent, etc. ».

« Gloire au Père, au Fils et au Saint Esprit ».

---

en chiffres arabes ordinaires. Celle de la seconde partie (commune aux trois volumes) emploie les chiffres arabes suivis d'un astérisque; nous la citons en chiffres arabes avec astérisque.

(1) MACLEAN Arthur J., *East Syrian Daily Offices*, London 1894, 213[1] et le cod. Vat. syr. 83, f. 181v ajoutent que ce qanōnā doit être dit aussi tous les vendredis de l'année.

(2) *Breviarum*, loco cit. et cod. Vat. syr. 83, loco cit. disent: « et l'on récite tout le psaume ». MACLEAN, loco cit., indique explicitement que seuls les versets 6 à 9 sont à réciter. Nous adoptons cette seconde rubrique, qui est la seule à suivre le schéma chaldéen du qanōnā. Les autres rubriques veulent dire sans doute la même chose, mais elles ne sont intelligibles qu'à ceux qui sont familiers avec cette pratique. Nous trouverons encore des exemples de cette imprécision. Notons en passant que le ps. 3 est le premier de l'hexapsalmos byzantin, qu'il y est également précédé d'un triple « Gloria in excelsis » et que le verset choisi pour être répété après le psaume est aussi le verset 6.

« A celui que les Chérubins entourent, en l'honneur duquel les Séraphins chantent le ' Saint ', à celui dont les anges et les hommes répètent la gloire de sa majesté, Jésus, notre roi victorieux, qui est venu et nous a sauvés par sa Croix et nous a promis le Royaume et la jouissance sans fin, à lui la gloire, et sur nous ses miséricordes ».

« Moi, je me couche et je m'endors, etc. » (1).

« Il est digne de la gloire et de l'honneur, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, de la part de ceux d'en haut et de ceux d'en bas, des [êtres] spirituels et corporels, mais surtout de la part des enfants de l'Église qu'Il a rendus dignes de le louer pour qu'ils le glorifient trois fois avec l'hymne trisagion. A lui soit la gloire de tous et en tout ».

« Et moi, qui m'étais couché dans mes péchés et m'étais endormi du sommeil de mon iniquité, mais qui, à présent, me suis reveillé par un signe venu de toi et me suis associé à ceux qui te glorifient, remets-moi tous mes péchés et toutes mes offenses, et rends-moi digne de ta gloire que j'ai aimée. A toi, qui nous reveilles, la gloire; à toi la gloire, qui nous fais lever; à toi la gloire, qui nous ressuscites; à toi la gloire, qui nous renouvelles ».

Le diacre dit: « Oremus. Pax nobiscum »,

Et le prêtre qui a dit le *qanōnā* récite cette prière, la tête découverte, devant la porte du sanctuaire (2):

« Seigneur, qui reveilles ceux qui dorment, qui relèves les faibles et soulages les affligés, toi, le pardon des pécheurs et le grand refuge des pénitents, nous t'en supplions et t'en prions: dans ta clémence reveille-nous de notre sommeil et dans ta pitié secoue la lourdeur de notre paresse; rends-nous capables d'officier devant toi avec zèle et attention, ô Vigilant, que servent les vigilants avec leurs alleluia, les Séraphins avec leur cri « Saint », ceux d'en bas avec leurs chants, et les peuples avec leur adoration, Seigneur de tout... »

Et l'on dit le « Pater noster » et l'on commence le *lelyā*.

(1) MACLEAN, p. 214, supprime ce verset. Sa présence, cependant est requise par la structure du *qanōnā* chaldéen.

(2) MACLEAN, loco cit., ajoute: « et tenant l'encensoir en main ».

Le deuxième *qanōnā*, commun aux cinq dimanches du carême (sigle D) (1), se trouve dans le Bréviaire au début du *lelyā* du deuxième dimanche du carême (*Brév.*, t. II, p. 108-109) (2).

Traduction du *qanōnā* D:

[*Gloria in excelsis Deo*, etc.]

« A minuit je me lève pour te rendre grâce à cause de tes jugements, ô Juste » (ps. 118, 62) (3).

[*ʿonita*–refrain:] « La nuit, chantons gloire avec les vigilants au Vigilant qui ne dort pas, lui que servent les vigilants. La nuit, tandis que les voix de toute sorte [d'êtres] se taisent, que notre prière te soit agréable, Seigneur qui es propice aux pénitents, qui écoutes et ne rejettes pas, qui réponds, sauves et libères. Ecoute, Seigneur, notre supplication et dans ta miséricorde exauce nos demandes, car tu es le seul qui soit plein de miséricorde et qui remette les dettes ».

Et on récite les vv. 62-63 du ps. 118:

« A minuit je me lève pour te rendre grâce à cause de tes jugements, ô Juste,

« ami que je suis de tous ceux qui te craignent et observent tes préceptes ».

[« La nuit, chantons gloire, etc. »] (4).

(1) Le dimanche de l'Entrée en Carême et le dimanche des Rameaux sont exclus.

(2) MACLEAN, p. 205, donne cette rubrique: « Le prêtre, après le *Gloria in excelsis*, met de l'encens dans l'encensoir et se revêt du *maʿprā*. Puis, tenant l'encensoir en main, il se tient devant la *šḵīntā* et dit ce *qanōnā*. Le peuple le répète et on le dit cinq fois; le prêtre dit la prière qui le suit ». BEDJAN a réduit les cinq fois à trois.

Selon MACLEAN, le *maʿprā* est un vêtement de dessus qu'on emploie pour célébrer l'Eucharistie (loco cit. note 3); la *šḵīntā* est un quasi-autel placé en face de la porte du sanctuaire ou sur un côté de la porte (loco cit. note 4).

(3) Les versets du ps. 118 qui se trouvent dans ce *qanōnā* sont imprimés en noir dans le Bréviaire, et aucune allusion n'est faite au psautier.

(4) Cette répétition de la *ʿonīṯā* est omise dans le Bréviaire. Ainsi la rubrique qui suit, « et l'on répond », se lit immédiatement après le verset « ami que je suis ». Chez MACLEAN la rubrique est insérée avant le verset cité.

Et l'on répond:

« De ta miséricorde, Seigneur, la terre est pleine, apprends-moi tes commandements » (ibid. v. 64).

« La nuit, chantons gloire, etc. ».

« Gloria Patri ».

[« La nuit, chantons gloire, etc »] (1).

« a saeculo ».

« La nuit, chantons gloire, etc. ».

Et [le prêtre] dit cette prière:

« Au milieu de la nuit nous nous levons, Seigneur, pour te servir d'un esprit éveillé. Tandis que les voix de toute sorte [d'êtres] se taisent, nous chanterons louange sans relâche à ta Trinité glorieuse, ô Vigilant qui es toujours glorifié par les vigilants, ô Saint qui habites dans les saints et [en eux] te reposes avec complaisance. Remets, Seigneur, nos dettes par ta clémence, éclaire les yeux de nos cœurs par la lumière de ta connaissance, afin que nous sachions avec pureté de conscience t'offrir le pur sacrifice de nos esprits avec le fruit raisonnable de nos lèvres (2) et les louanges qui conviennent à ton saint nom, Seigneur de tout... ».

Ensuite *Pater noster*, et on commence le *lelyā*.

Le troisième *qanōnā*, pour les jours fériaux simples (sigle F), se trouve au début du *lelyā* du deuxième lundi du carême (*Brév.*, t. II, p. 122).

Traduction du *qanōnā* F:

[*Gloria in excelsis Deo*, etc.]

« Dans la portion du Seigneur, je me suis proposé d'observer tes commandements.

« De tout mon cœur j'ai attendu ta face, vivifie-moi selon ta parole » (ps. 118, 57-58).

[*ʿonita*-refrain:] « Au milieu de la nuit (3) je me lève pour te

(1) Le chant de la *ʿonīṯā* à cet endroit est aussi supprimé dans le Bréviaire.

(2) Litt. « les purs sacrifices [...] les fruits raisonnables ».

(3) Le *Livre d'avant et d'après* nestorien, Mossoul 1923, 194 et le ms. Mus. Brit. Add. 7177, f. 116r, remplacent la phrase « au milieu de la nuit » par « en ce temps ». Que la vraie rédaction soit ici « au milieu de la nuit » ne fait aucun doute. La *ʿonīṯā*, en effet, s'inspire littéralement au ps. 118,62.

rendre grâce, Seigneur, à cause de tes jugements, j'admire les hauts faits de ta sagesse et je rends grâce à ton nom » (1).

« Dans la portion du Seigneur, etc. » (section *ḥeṯ* du ps. 118, vv. 57-64).

« Au milieu de la nuit, etc. ».

« Il est bon de rendre grâce au Seigneur, de jouer pour ton nom, Très-Haut » (ps. 92 [91], 2).

[*'onita*–refrain:] « Avec les vigilants, chantons gloire au Vigilant qui ne dort pas; et durant la nuit, tandis que toute sorte [d'êtres] se taisent, acclamons pour le glorifier » (2).

« Il est bon de rendre grâce, etc. » jusqu'à la fin du psaume (3).

« Avec les vigilants, etc. ».

« Gloria Patri ».

« Gloire à toi, notre Sauveur, qui nous as donné le repos et nous as gardés durant la nuit, et au matin nous as reveillés pour te chanter gloire avec les vigilants » (4).

« Dans la portion du Seigneur... selon ta parole ».

« Ce n'est pas par notre effort que nos voies deviennent meilleures, ô Christ notre Sauveur, c'est toi qui réformes nos œuvres par ta force et par ta sagesse » (5).

Peut-être l'altération du texte a-t-elle suivi le déplacement de cet office, lorsqu'il n'était plus un office de minuit mais était devenu une partie du *lelyā*.

(1) Les rubriques du Bréviaire sont très confuses pour celui qui n'est pas habitué à réciter les *qanōnē*. La disposition des psaumes et des strophes que nous donnons est celle qui nous a été expliquée par le P. Albert Abuna, du Séminaire de s. Jean à Mossoul; c'est aussi celle de MACLEAN, 220-221. La *'onīṯā* « au milieu de la nuit » constitue, dans le psautier, le refrain (*qanōnā*) du ps. 114 (113) « Quand Israël sortit d'Egypte ».

(2) Le ms. cité Add. 7177, f. 116v, omet cette *'onīṯā*.

(3) MACLEAN, 220, indique seulement les vv. 2-3.

(4) Cette *'onīṯā* est une adaptation à l'office de la nuit du refrain (*qanōnā*) du ps. 66 (65): « Gloire à toi, *notre Créateur*, qui nous as donné le repos et nous as gardés durant la nuit, et au matin nous as reveillés, *afin que dans la lumière nous voyions tes merveilles* ». C'est un refrain matinal gauchement adapté à cet office nocturne. L'expression « les vigilants » n'a pas beaucoup de sens si l'on se réfère au matin.

(5) Bon texte antipélagien. Cette *'onīṯā* constitue dans le psautier le refrain (*qanōnā*) du ps. 65 (64) « A toi la louange est due, ô Dieu, dans Sion ». Le ms. Add. 7177, f. 116v, met cette *'onīṯā* comme refrain du ps. 92 (91), à la place de la *'onīṯā* « avec les vigilants », qu'il omet.

« Nous frappons à la porte de ta grâce, ô Christ notre Sauveur, en demandant le pardon de nos offenses: par ta miséricorde, aie pitié de nous » (1).

« Envoie-nous le secours d'auprès de toi, ô Christ notre Sauveur, afin qu'avec la force de ta grâce nous te soyons agréables en paroles et en actions ».

« C'est toi, Seigneur, que nous invoquons, et de ton trésor nous implorons la clémence et la miséricorde, parce que nous savons que tu es clément et miséricordieux et que tu remets les dettes ».

« Venez, mes frères, cherchons refuge dans la prière, qui est une puissante armure: par elle nous triompherons de Satan notre ennemi, celui qui hait notre nature » (2).

« O âme misérable, pourquoi dormais-tu sur ton lit le sommeil de ton repos? Lève-toi, mets de l'huile dans ta lampe, car voici que l'Epoux est arrivé » (3).

Pater noster, et l'on commence le *lelyā*.

Après avoir traduit les textes de ces *qanōnē*, nous comparons leurs schémas, ce qui fera apparaître clairement leur structure. Nous complétons les données de Bedjan par celles de Maclean et des codd. Vat. syr. 83 et Mus. Brit. Add. 7177. Les schémas des *qanōnē* S et F, les plus semblables entr'eux, sont mis l'un à côté de l'autre:

(1) Cette *'onīṯā* et la suivante sont omises par ms. Add. 7177, f. 116v.

(2) Cette *'onīṯā*, légèrement retouchée, se trouve au *qanōnā* du *mawtḇā* au dimanche de l'Entrée en Carême. Dans le psautier, elle constitue le refrain (*qanōnā*) du ps. 71 (70) « En toi, Seigneur, j'espère ». Cette strophe et la suivante sont omises par les mss. Add. 7177, loco cit., et Vat. syr. 83, f. 200v. Ces deux mss., cependant, donnent l'incipit de la strophe précédente « toi, Seigneur, nous t'invoquons ». Ce qui fait supposer que cette strophe forme avec les deux qui suivent une série bien connue, dont il suffit de donner le premier incipit.

(3) L'ordre des strophes est légèrement différent chez Maclean, p. 221. Il donne en outre une strophe supplémentaire. Cette strophe est importante parce qu'elle développe, elle aussi, le thème de l'Epoux qui arrive à minuit. Voici la traduction de Maclean: « Lo, the virgins, thy fellows, are ready to enter with the bridegroom. And thou, why art thou careless, and remainest in the filth of thine [ill] deeds? ». Cette strophe figure également dans le *Livre d'avant et d'après* nestorien, p. 195.

Qanōnā D	*Qanōnā* S	*Qanōnā* F
Le prêtre est revêtu du *ma'prā*, tient l'encensoir, prend place devant la *šk̲īntā* (1).		
[Gloria in excelsis]	[Gloria in excelsis]	[Gloria in excelsis]
ps. 118, 62	ps. 3, 6	ps. 118, 57-58
'onīṯā A	'onīṯā A	'onīṯā A
ps. 118, 62-63	ps. 3, 6-9	ps. 118, 57-64
'onīṯā A	'onīṯā A	'onīṯā A
ps. 118, 64		
'onīṯā A		
	ps. 133, 1	ps. 92, 2
	'onīṯā B	'onīṯā B
	ps. 133, 1-3	ps. 92, 2-16
	'onīṯā B	'onīṯā B
Gloria Patri	Gloria Patri	Gloria Patri
'onīṯā A	'onīṯā C	'onīṯā C
a saeculo		
'onīṯā A		
	ps. 3, 6	ps. 118, 57-68
	'onyāṯā D-E	'onyāṯā D-I
	Oremus. Pax nobiscum	
Prière du prêtre	Prière du prêtre (2) devant les portes, avec l'encensoir.	

Les ressemblances que ces *qanōnē* ont entr'eux et, d'autre part, l'absence d'une parfaite symétrie dans leur structure, nous montre que ce sont des pièces mutilées.

La structure la plus simple et peut-être la plus ancienne est celle du *qanōnā* D, qui est pratiquement composé d'une unique *'onīṯā* répétée cinq fois, suivie d'une prière sacerdotale.

Les *qanōnē* S et F sont de structure identique, exception faite pour la prière finale. Nous avons deux psaumes, chacun avec une strophe-refrain, et suivis d'autres strophes encore précédées de versets (*Gloria Patri* ou début du psaume), plus un groupe

(1) Add. 7177, f. 112r: « Le prêtre devant l'autel (*dab̲ḥā*) » c'à-d., devant la porte du sanctuaire.

(2) On peut se demander si cette prière sacerdotale, comme celle du *qanōnā* D, ne serait pas la prière conclusive d'une *karozūṯā*.

final de strophes. Selon la nomenclature du rite chaldéen, on pourrait appeler *tešboḥtā* ces strophes qui se trouvent après un psaume avec refrain.

Que représente cette pièce placée avant le début du *lelyā?*

Le fait qu'elle se situe dès avant le *Pater noster* semble indiquer qu'elle est indépendante du *lelyā*, car celui-ci ne commence qu'après l'oraison dominicale (¹). La présence d'un prêtre officiant, avec encens (*qanōnē* S et D), et même revêtu des ornements sacrés (*qanōnā* D), suppose un degré de solennité étranger au *lelyā*.

La structure en elle-même: psaume avec refrain, *tešboḥtā*, [*karozūṯā?*], prière, n'est pas caractéristique d'une heure determinée; elle se retrouve un peu partout. Mais, au moins actuellement, on ne la rencontre jamais au début d'une heure de l'office.

Il semble donc que nous soyons ici devant les restes d'un office indépendant du *lelyā*, mais qui, maintenant, le précède immédiatement. Le fait que nous retrouvions en carême un office ancien aujourd'hui disparu, n'est pas pour nous étonner: on trouve de même les complies attachées au *ramšā* et tierce au *ṣaprā*.

Quelle heure de l'office a pu précéder ainsi le début du *lelyā?*

En premier lieu, l'examen des textes montre clairement qu'il ne s'agit pas d'un office propre au carême: nulle allusion au jeûne, plutôt des accents de joie. Quant aux sentiments de pénitence, ils ne dépassent pas la mesure commune à toute l'année. Cette constatation, d'autre part, est nettement confirmée par la rubrique que donnent Maclean et le cod. Vat. syr. 83 (²). Cette rubrique, omise par le Bréviaire, précise que le *qanōnā* S se dit aussi tous les vendredis de l'année. Cela ne signifie nullement qu'on ait dû étendre à toute l'année un office propre au carême, mais que cet office, commun à toute l'année, s'est conservé presque exclusivement en carême, selon la loi de la persistance des pièces les plus anciennes dans les temps les plus sacrés.

Du texte des *qanōnē* D et F on peut conclure sans hésitation que nous avons affaire aux restes d'un office de minuit (le *mésonyktikon* des Byzantins). Les textes en fournissent la preuve quand ils parlent du « milieu de la nuit » ou quand ils font allusion au silence universel.

(¹) Cf. *Expositio officiorum*, t. I, p. 122-123.

(²) Cf. ci-dessus, p. 103 note 1.

« Au milieu de la nuit »: v. 63 du ps. 118, qui se trouve dans les deux *qanōnē*, prière du *qanōnā* D, et *ʿonīṯā* du *qanōnā* F.

«Toute sorte [d'êtres] se taisent »: *ʿonīṯā* et prière du *qanōnā* D, *ʿonīṯā* du *qanōnā* F.

Nous nous trouvons donc ici devant un office de minuit. Cette conclusion, vaut-elle aussi pour le *qanōnā* S?

Elle ne découle pas immédiatement de l'examen des textes du *qanōnā*. Pourtant des indices suffisent à l'affirmer; en effet, c'est un office de nuit (ps. 133 et son *ʿonīṯā*), mais qui suppose qu'on a interrompu le sommeil (ps. 3, 6: *ʿonīṯā* E, prière), sans aucune allusion au commencement du jour ni au lever du soleil. Enfin, Dieu, comme dans les autres *qanōnē*, est appelé « le Vigilant » qui est servi par « les vigilants » (prière).

Si nous ajoutons à cela que les trois *qanōnē* occupent la même place et que le *qanōnā* S possède une structure fortement semblable à celle du *qanōnā* F, on trouvera très acceptable l'hypothèse d'un office de minuit aussi pour le *qanōnā* S.

Ces constatations nous invitent à relever le parallélisme qui existe sur un bon nombre de points entre le *mésonyktikon* byzantin et les *qanōnē* chaldéens.

Mésonyktikon	*Qanōnē*
trois formulaires:	trois formulaires:
dimanches (D)	dimanches (D)
jours fériaux simples (F)	jours fériaux simples (F)
jours fériaux avec Messe (samedis) (S)	jours fériaux de synaxe (vendredis) (S).

Le ps. 118 se trouve au F byzantin et aux F et D chaldéens.

Le ps. 133 au F byzantin et au S chaldéen.

Le thème de l'Epoux qui vient à minuit, emprunté à la parabole des dix vierges (Mt 25,6), et celui de l'huile de la lampe (ibid. 3 ss) se trouvent aux F byzantin et chaldéen [1]. Ces thèmes sont tellement caractéristiques d'un office de minuit que, même en l'absence d'autres arguments, ils suffiraient pour fonder notre hypothèse.

[1] Pour les Byzantins, cf. dans le *Ὡρολόγιον τὸ μέγα*, Athènes 1952, 19-20, les tropaires *Ἰδοὺ ὁ νυμφίος* et *Τὴν ἡμέραν ἐκείνην*. Pour les Chaldéens, voir la dernière *ʿonīṯā* du *qanōnā* F et celle citée à la p. 108, note 3.

Le thème du trisagion se trouve chez les Byzantins dans F (1) mais surtout dans S (2); chez les Chaldéens dans S.

Le thème trinitaire apparaît chez les Byzantins dans S (3), et plus encore dans D (4); chez les Chaldéens dans S.

Les expressions « le Vigilant » et « les vigilants », ainsi que l'insistance sur le sommeil et le réveil s'éclairent aussi par comparaison avec le *mésonyktikon* byzantin; ces expressions se rapportent à la parabole des dix vierges et à l'avertissement évangélique: « Beatus servus quem [...] invenerit vigilantem » (5), repris à la lettre par le tropaire du F byzantin « *'Ιδοὺ ὁ νυμφίος* » (6). Ce tropaire continue: « indigne est celui qu'Il trouvera en proie à la paresse. Vois donc, ô mon âme, à ne pas te laisser prendre par le sommeil, pour ne pas être livrée à la mort, etc. ».

Les expressions « le Vigilant » et « les vigilants » sont donc employées pour encourager les fidèles à veiller. De même, toutes les demandes analogues à celles de la prière du *qanōnā* S, « reveillenous de notre sommeil [...] et secoue la lourdeur de notre paresse, etc. », se réfèrent à la parabole des dix vierges et à l'attente de l'Epoux à minuit. Il est donc de plus en plus clair, même pour le *qanōnā* S, qu'il s'agit d'un office de minuit.

Cet office, pourtant, n'est pas complet. Ce ne sont que des restes, comme nous l'avons dit au début. Tout essai de le reconstruire en entier, avec les données dont nous disposons, manquerait des fondements nécessaires à une telle entreprise.

On peut encore se demander si cet office de minuit est plus ancien que le *lelyā*. Pour les pièces qui nous sont parvenues dans le premier office, l'antiquité doit être grande. Ceci ressort des rapprochements que nous avons faits avec le rite byzantin; aussi de l'attente de la Parousie, qui transparaît dans les idées empruntées à la parabole des dix vierges; enfin, de la dénomination « Jésus, notre roi victorieux » du *qanōnā* S, sans l'addition du mot « Christ ».

L'organisation de l'office du *lelyā*, d'autre part, au moins quant à sa première partie (*hullālē* et *mawtḇā*) ne remonte pas

(1) *'Ωρολ.* p. 19.
(2) *'Ωρολ.* p. 37.
(3) *'Ωρολ.* p. 37.
(4) *'Ωρολ.* p. 39.
(5) Lc 12, 37 (au pluriel).
(6) *'Ωρολ.* p. 19.

très haut [1]. Rien d'étrange donc à ce que cet office de minuit que nous venons de découvrir, lui soit antérieur.

L'existence de l'office S confirme l'importance du vendredi chez les Chaldéens [2]. Si, sans connaître leur destination, on cherchait à déduire de l'examen des textes des trois *qanōnē* lequel des trois pourrait appartenir au dimanche, on indiquerait sans hésiter le *qanōnā* S, à cause des accents de victoire, qui font penser à la résurrection. Remarquons pourtant qu'aucune allusion n'est faite à ce mystère, tandis que celui de la Croix est explicitement designé. C'est donc la victoire de la Croix, la Pâque hebdomadaire de la mort du Seigneur (incluant sa résurrection), qu'on dirait fêtée par le *qanōnā* du vendredi. C'est là un dernier témoignage de l'ancienneté de ces *qanōnē*.

Des considérations qui précèdent on peut donc dégager ces trois conclusions:

1. – Ces *qanōnē* sont des pièces très anciennes, probablement antérieures, dans leur ensemble, à l'organisation du *lelyā*. Ceci n'exclut pas que l'une ou l'autre strophe ait pu être ajoutée plus tard.

2. – Ils sont les restes d'un office de minuit au sens strict. On peut y relever des analogies avec les offices byzantins correspondants.

3. – Ces offices de minuit chaldéens n'étaient pas reservés au carême, mais ils appartenaient à toute l'année. Le vendredi n'y était pas mis au rang des autres jours fériaux, mais il avait un caractère spécial, peut-être en rapport avec la commémoraison hebdomadaire de la crucifixion du Seigneur.

J. Mateos S. J.

[1] C'est là une des conclusions de notre étude sur les matines chaldéennes.

[2] Coïncidence remarquable entre Chaldéens et Maronites: les deux jours festifs de la semaine sont le vendredi et le dimanche. Chez les Maronites, comme on peut le voir dans la grande *Šḥīmtā* (office hebdomadaire), le *ṣaprā* de ces deux jours suit un schéma spécial plus long que celui des autres jours. L'un des psaumes propres à ce schéma est le ps. 91 (90), qui est aussi chanté au *ṣaprā* chaldéen, mais reste inconnu au *ṣaprā* syrien.

Über das Gebet für die Wiedervereinigung der Kirchen

(Ein Briefwechsel)

(Schluss)

Die nachfolgenden zwei Briefe ([1]), welche den Versuch des Barons von Haxthausen zur Herbeiführung einer ausserliturgischen Gebetsgemeinschaft zwischen der russischen und der lateinischen Kirche zum Zwecke der Einigung dieser Kirchen in *einer* Herde erfolglos beenden, sind in einem wesentlich höflicheren Tone gehalten als vor allem der zweite und der dritte Brief der von uns im letzten Heft der Orientalia Christiana Periodica veröffentlichten drei ersten Schreiben dieser Reihe. Dies trifft für beide Teilnehmer dieses in solcher Form von Haxthausen sicher nicht gewünschten Briefwechsels zu.

Wir erfahren daraus, dass Haxthausen seine beiden Briefe und jenen ganz unerbetenen, den Muraviev ihm geschrieben hatte, ohne dessen Erlaubnis einzuholen, « in einer fernen Stadt », die wir nicht kennen, wie er sagt, « autographieren », aber nicht « lithographieren » liess — eine etwas subtile Unterscheidung, die uns nicht gänzlich überzeugt. Diese « einige Dutzend Kopien « hatte er dann seinen Freunden, unter anderen auch russischen Staatsmännern und Geistlichen zugänglich gemacht. Auch die Antwort auf Muravievs Schreiben, die Haxthausen ihm übersandte, war nur eines dieser « Autographe » gewesen. Man kann verstehen, dass Muraviev darüber betroffen war. Seine Überraschung nahm zu, als er lesen musste, dass die Abschrift seines eigenen Briefes fehlerhaft war. Es ist allerdings wahr, dass seine Handschrift sehr schwer leserlich war, was auch daraus hervorgeht, dass er für die Niederschrift des hier vorliegenden zweiten Briefes sich einer

([1]) Diese beiden Briefe sind nicht, wie die drei früheren in den: *Christianskoe Čtenie* 1876, Teil II S. 153-185 veröffentlicht worden. Ich verdanke diesen Hinweis Prof. R. A. Klostermann, Gothenburg.

anderen Hand als der seinigen bediente. Auch uns fiel in diesem Briefe auf, dass manche Stellen desselben fast unverständlich waren. Die Erklärung hierfür liegt jetzt vor.

Schlimmer ist, dass Haxthausen auch in der « Autographie » seines eigenen Briefes an den Metropoliten Filaret eine Änderung gegenüber dem abgesandten Originalbrief vorgenommen hat. Muraviev hatte sich — wie wir wissen — sehr heftig dagegen gewandt, dass Haxthausen die Rückkehr der russischen Kirche zu Rom als dem « Zentrum der Einheit » als Ziel seiner geplanten Gebetsvereinigung angegeben hatte. Der « autographierte » Brief enthält diese Phrase nicht. Muraviev gibt aber auch in seinem zweiten Schreiben nicht den Wortlaut des Satzes des Originalbriefes wieder. Es kann sein, dass er ihm nicht mehr vorlag. Dieser Satz gab sicher die Anschauung Haxthausens wieder, wie aus einem seiner gleich zu erwähnenden Schreiben hervorgeht. Welche Beweggründe ihn veranlassten, diese Stelle — recht unglücklich — in seiner « Autographie » zu streichen, ist heute nicht genau auszumachen. Vielleicht könnte sein in der Bibliothèque Slave in Paris erhaltener Briefwechsel mit P. Gagarin S. J. darüber Auskunft geben (1). Es möchte mir aber scheinen, dass zwar nicht Muraviev, wohl aber der Metropolit berechtigten Grund gehabt hätte, sich über eine solches Vorgehen zu beschweren.

Muraviev sah auch richtig, wenn er behauptete, dass Haxthausen seinen zweiten Brief nicht allein geschrieben habe. Wir wissen, dass ihn P. Gagarin in Paris beraten und der Bollandist V. de Buck in Brüssel den Brief verfasst hat. Muraviev irrte also, wenn er in seiner bitteren Abneigung gegen die katholische Kirche die sogar gemeinsame Gebete als « Propaganda » ansah, glaubte, nur solch ein Konvertit — « des individus, ci devant nos corréligionaires et compatriotes — nos transfuges » könne dem Baron dabei geholfen haben. Vor allem die Person, deren Namen er mit einem « S » andeutet — er dürfte dabei wohl an den Barnabiten Schuwalow, der in Italien lebte, — gedacht haben, war an dem Briefe unbeteiligt, mag er auch zu den « mes antagonistes habituels » gehören, « qui sont sortis de chez nous », wie Muraviev sie einmal bezeichnet.

(1) An dieser Stelle geziemt es sich, dem Leiter dieser Bibliothek P. Rouet de Journel S. J. besonders zu danken für die Freundlichkeit, mit der er sein archivalisches Material zur Verfügung gestellt hat.

Genau wie in seinem ersten Brief sieht Muraviev die Anträge Haxthausens als einen Versuch eines « laique étranger » an, « qui s'est constitué . . . comme secrétaire de toute une corporation d'Évêques de prendre aux paroles douces un Prélat qui ne représente pas l'Église de Russie ». Hier kommt wieder der ehemalige Synodalbeamte zum Vorschein, der sich mehr als die Bischöfe für verantwortlich für das Wohl seiner Kirche ansieht. Er macht darum auch aus der ganzen Angelegenheit eine Staatsaktion. Darum will er wieder ein Religionsgespräch über die Unterschiede der beiden Kirchen in Gang bringen; vor demselben sei eine Gebetsgemeinschaft ausgeschlossen. Nicht unrichtig ist es, wenn er in diesem Zusammenhang sagt, dass auch ein Baron Haxthausen als offizieller Partner eines solchen Gespräches nicht in Betracht komme. Man kann es einem von seiner eigenen Religionsform überzeugten, rein theologisch denkenden Mann nicht übelnehmen, dass er ohne eine vorherige Klärung der prinzipiellen Fragen nicht mit einer Gemeinschaft, die er für dogmatisch falsch ansieht, beten will für die Vereinigung derselben mit seiner eigenen Gemeinschaft oder gar für die Vereinigung seiner eigenen mit der anderen.

Haxthausen und die katholischen Kreise, als deren Sprecher er auftrat, dachten aber nicht in dieser Weise prinzipiell-theologisch. In seiner ersten Antwort hatte Haxthausen sich von Muraviev auf das Gebiet der Kontroverstheologie locken lassen. Wie ersichtlich, ohne jeden Erfolg! Darum sprach er in seinem Schlussbrief seine eigene Sprache: Es waren dies die Gedanken eines zwar etwas stürmischen aber hausbacken-frommen westfälischen Edelmannes, der nicht einsehen konnte, weshalb nicht alle Christen gemeinsam für ein Anliegen sollten beten können, das Christus — der Herr aller Christen — für alle in die Worte gefasst hatte: « Ut omnes sint unum ». Er legt darum klar, inwiefern solch ein Ansinnen vernünftig und keiner berechtigten weltanschaulichen Überzeugung abträglich sei, wie es also auch niemanden verletzen könne. Und das ist das eigentliche Hauptanliegen seines Briefes.

Muraviev hingegen war ein intellektualistisch streitbarer Herr, der sich eine Einigung nur auf dem Wege über Diskussionen vorstellen konnte. Die übernatürliche Kraft des Gebetes scheint er weniger in Betracht gezogen zu haben.

Wenn der Metropolit Filaret diese Gedanken des Briefes Muravievs an Haxthausen geschrieben hätte, so hätte dieser dieselben vielleicht angenommen. Die Tatsache aber, dass ein von ihm

nicht erbetener und sogar ausdrücklich abgelehnter Gesprächsteilnehmer sie ihm nun schon zum zweiten Male in einer ziemlich selbstsicheren Form vorbrachte, erregte den Baron von neuem sehr. Er sowohl wie seine Berater mögen auch eingesehen haben, dass eine solche Ausweitung der Diskussion das ganze Anliegen einer wenn auch nur ausserliturgischen Gebetsgemeinschaft nicht fördern könne. Darum brach er sie endgültig ab, nachdem er noch zuvor Muraviev seine Berechtigung, einen ersten Schritt zu tun, durch Übersendung eines uns leider nicht erhaltenen gedruckten Dokumentes nachgewiesen hatte.

Dass dieses Ende seiner ehrlichen Bemühungen unserem Baron äusserst schmerzlich sein musste, ergibt sich aus einem gross angelegten Schreiben zur politischen und kirchlichen Lage Europas, das er schon im Jahre 1854 an den kaiserlich russischen Gesandten in Wien, Baron Meyerdorf, gesandt hatte. Schon damals hatte er die Vereinigung der russischen Kirche mit der römischen als eine wesentliche Forderung der gesamteuropäischen geschichtlichen Entwicklung und auch der Erhaltung der reinen Lehre innerhalb der russischen Kirche selbst bezeichnet. « Russland und die grossen orientalischen Kirchen gehören zur grossen katholischen Kirche, und das Leid, was sie Rom antun, ist ein Wüten gegen ihr eigenes Fleisch ». Dieses Schreiben liegt in Münster in Westfalen, leider ohne nähere Bezeichnung, im Archiv der rheinisch-westfälischen Maltesergenossenschaft, deren verdienter Gründer Haxthausen war bei den Haxthausenschen Papieren.

Es wäre sehr interessant zu wissen, wie der eben genannte Metropolit Filaret auf die beiden Briefe Haxthausens reagiert hat. Muraviev sagt dieses Mal nicht mehr ausdrücklich, dass es dem Metropoliten verboten sei, mit Ausländern in Religionsangelegenheiten zu korrespondieren. Dies traf auch nicht zu. Wir wissen z. B., dass der Metropolit Platon von Kiew im Jahre 1888 mit dem Primas der englischen Staatskirche anlässlich des 900-jährigen Jubiläums der Christianisierung des Ruś-Reiches Briefe wechselte, in denen auch religiöse Fragen behandelt wurden. Muraviev schreibt aber folgenden Satz: « Vous voyez que la réponse désirée ne Vous arrive pas jusqu'à présent ». Das könnte bedeuten, dass Filaret auch persönlich — ganz abgesehen von den Ansprüchen des ehemaligen Synodalbeamten Muraviev — es vorgezogen habe, sich mit Haxthausen nicht auseinander zu setzen.

Es wurden auch in der russischen Staatskirche über die schon vorhandenen liturgischen Gebete hinaus keine weiteren derartigen Gebete eingeführt. Hierbei ist zu bemerken, dass es in der russischen Kirche neben den liturgischen Büchern kaum gedruckte Anleitungen zu Übungen der persönlichen individuellen Andacht: also Gebetbücher im westlichen Sinne gab, in denen man natürlich solche Gebete für die Einigung der Kirchen vor allem hätte suchen müssen.

St. Petersbourg le 15 Avril 1860,

Monsieur le Baron,

J'ai été bien surpris en recevant ces jours-ci une lettere lithographiée de Votre part, en réponse à celle que je Vous avais adressée de Kieff encore au mois de Juin, et que je croyais déjà égarée. Une telle missive m'avait étonné d'autant plus, que jusqu'à présent je n'avais encore reçu aucune autre lettre de Vous, et je ne le pouvais même pas, puisque la date de Votre écrit lithographié est toute fraîche. Je dois Vous avouer que jamais je n'avais correspondu de la sorte, et ce qui m'a paru bien plus étrange encore, c'est que ma propre lettre se trouve être litographiée ensemble avec la Votre, sans cependant que Vous m'en ayez demandé l'autorisation.

Je me rappelle que me trouvant jadis en correspondance avec le docte Mr. Bautain [1], il m'avait demandé de publier mes lettres ensemble avec les siennes, mais il s'est bien gardé de la faire, n'ayant pas obtenu mon consentement. Dans le cas actuel, la publication de ma lettre m'est d'autant plus désagréable, que n'ayant pu bien déchiffrer mon ériture, Vous avez complètement altéré le sens de mes paroles dans plusieurs endroits [2].

Ainsi par exemple, au lieu de dire, comme c'était dans ma lettre originale: « je ne pense pas que l'Eglise d'Occident puisse logiquement avouer ou reconnaître à celle d'Orient le caractère de Sainte, tout en la qualifiant de schismatique » — Vous avez

[1] *Bautain* Ludwig Eugen Maria (1796-1867). Philosoph und Moralist (Hurter, nomenclator Litterarius, V, 1. Lp 1186 f). — Es wäre interessant, diesen Briefwechsel wiederzufinden.

[2] Avec des omissions impardonables. (vom Briefschreiber hinzugefügt).

lithographié précisément le contraire, en substituant le mot de *nier* à celui de *reconnaître*, ce qui change complètement le sens (1).

De même il était dit autre part dans ma lettre: «que notre bon pasteur *ne serait pas digne* de porter son klobouk blanc, si en étant persuadé qu'il se trouve dans le schisme, il aurait hésité à se réunir au centre d'unité indiqué par Vous». Au lieu de ces paroles, on lit dans votre lithographie: notre bon pasteur *surtout digne* de porter etc., or il n'y a là absolument aucun sens (2).

Au lieu de dire: *si j'ose* m'exprimer ainsi dans une cause aussi sainte, — il est imprimé: «*si je m'exprime ainsi*», ce qui change le ton bien plus humble de la phrase. Les *trente* années que j'habite Pétersbourg sont remplacées par le chiffre de *deux*; toute ma lettre enfin est défigurée de cette manière (3).

Est-ce donc délicat d'en agir ainsi, Monsieur, pour compromettre Votre correspondant, bien malgré lui, aux yeux du public? Et ce qui plus est, dans votre propre lettre au Métropolitain les expressions sur le *centre d'unité* qui est Rome, vers lequel on nous appelle, — ces expressions qui ont excité mes remontrances, se trouvent être remplacées par d'autres termes bien plus vagues et plus modérés d'Orient et d'Occident (4).

Si ce n'était pour me réhabiliter aux yeux du public, je n'aurais pas dû répondre à une lettre écrite sur un ton aussi peu épistolaire, et ce n'est pas à Vous, Monsieur le Baron, que ma réponse aurait dû être adressée, car je ne puis douter que celle qui m'est arrivé quasi de votre part, ne fût pas écrite par Vous. On n'y reconnait pas le docte et aimable voyageur qui a laissé par toute la Russie une impression aussi favorable de son commerce affable (5); l'aigreur qui perce dans cette lettre, à laquelle Vous avez bien voulu prêter votre signature, me fait reconnaître la griffe bien manifeste de mes antagonistes habituels, qui sont sortis de chez nous. Ils ne peuvent me pardonner de me trouver toujours sur leur chemin, dès qu'il s'agit de leur propagande, tant par la voie des

(1) Siehe, *Orientalia Christiana Periodica.* XXIV (1958) S. 288, Anm. 2.

(2) Siehe, ibid., S. 299, Anm. 2.

(3) Siehe ibid., S. 290, Anm. 1.

(4) Siehe ibid., S. 283 und 288 vorletzter Abschnitt.

(5) Prof. R. A. Klostermann, Göteborg macht mich darauf aufmerksam, dass nicht alle Russen dieser Meinung waren; siehe z.B.F.V. Livanov, *Menie nemeckago pizatelja Barona Gakstgausena*, in seinem Buch: *Raskolniki i ostrožniki*, 3, St. Petersburg 1872, S. 414-417.

prières publiques, que par les prêches particulières de Mr. S** (1) et compagnie.

Voulez Vous avoir des preuves à mes doutes, les voici: Vous me dites à la fin de la lettre, après maints conseils bien amers dont elle est remplie, « ce n'est pas seulement Votre lettre, *tous* Vos écrits portent témoignage contre Vous. Vous êtes *peu connu* en Occident, mais *tous ceux* qui Vous connaissent trouvent que Vous manquez *d'équité*. Vous avez passé une bonne partie de Votre vie à *embrouiller* ce qu'il y a de plus clair, ou à faire la *caricature de l'Eglise* catholique etc. etc. » (2).

Pardon, si j'ose Vous faire cette remarque, qu'un Baron de Haxthausen ne se serait jamais permis de s'exprimer ainsi vis-à-vis d'une personne de la société, qui bien au contraire lui avait parlé avec respect sur sa personne et ses écrits. Et si par hasard le Baron s'est décidé d'écrire ces paroles désobligeantes, cela ne pouvait être que sous la dictée d'autres individus, ci devant nos corréligionnaires et compatriots, dont l'animosité a percé à travers cette lettre supposée du Baron. — Si je suis *peu connu* en Occident, comment le Baron peut-il juger de *tous* mes écrits ne comprenant pas le russe ?

De même à la toute première page de cette lettre, si peu charitable, tout en m'accusant d'exalter ma propre franchise, Vous ne remarquez pas que Vous même Vous me promettez une *prudence évangélique* de Votre part et une *simplicitè chrétienne*, que je ne retrouve pas dans tout cet écrit, et Vous dites en parlant de Vous avec beaucoup de modestie: « *grâce aux sentimens de justice et de bienveillance que Dieu a mis et conservé dans mon cœur* ». On voit bien que d'autres se sont ainsi exprimés en Votre nom, car certes Vous n'auriez pas parlé ainsi de Vous-même.

Vous êtes tout scandalisé de recevoir une réponse de ma part, au lieu de celle que Vous attendiez du Métropolitain, et Vous ne voulez pas croire qu'il m'avait institué son secrétaire. Aussi je ne me suis pas annoncé pour tel; j'ai voulu simplement Vous expliquer les raisons de son silence, afin que ce silence ne puisse pas Vous blesser, et il me semble que ce que je Vous avais dit, était

(1) Wahrscheinlich A. Schuwaloff (1805-1859), Barnabit; katholisch geworden 1843, Barnabit 1855; Ma conversion et ma vocation. Paris 1859.

(2) Siehe O.C.P. XXIV (1958) S. 308.

assez pratique, car Vous voyez que la réponse désirée ne Vous arrive pas jusqu'à présent.

Ce silence cependant ne prouve nullement l'esclavage de l'Eglise russe, qui n'est pas plus asservie que celle de France, dont les évêques ne correspondaient pas toujours librement avec leur chef spirituel; oubliez Vous que les bulles papales mêmes, y sont quelquesfois arrêtés par le gouvernement laique, si elles ne lui conviennent pas?

Ici c'est un bien autre cas; il serait bien naïf de la part de Monseigneur de Moscou, de se laisser prendre ainsi aux douces paroles d'un laïque étranger, qui s'est constitué (bien plus que moi) comme secrétaire de toute une corporation d'Evêques, et s'est adressé, dans une cause aussi grave, à un Prelat qui ne représente pas l'Eglise de Russie, au lieu d'en appeler directement, au St. Synode ou à son Procureur, en sa qualité de laïque. Un Baron de Haxthausen, tout estimable qu'il est, ne peut pas servir d'organe officiel entre les deux Eglises!

D'après Votre opinion il est très facile de reconstituer l'union des Eglises, quoique au Concile de Florence, le seul article de la procession de l'Esprit Saint avait épuisé la science des Pères en discussions interminables. Il Vous paraît assez indifférent de retrancher ou de conserver le *Filioque* dans le symbole de la foi ([1]), ainsi au jugement de Salomon, cette mère qui n'était pas la vraie mère de l'enfant, acceptant avec indifférence la décision du plus sage des Rois, de couper l'enfant en deux, Salomon ayant voulu juger par l'intérêt maternel pour l'enfant, laquelle des deux mères serait la véritable?

C'était donc uniquement pour Vous expliquer combien était difficile cette grande question de la réunion des Eglises, (que nos transfuges tâchent de faire paraître bien facile aux yeux de l'Occident, dans l'espoir de retrouver le chemin de leur pays), c'était pour cette raison que je Vous ai envoyé mes *Questions religieuses d'Orient et d'Occident*. Là l'histoire du schisme et du Concile de Florence est exposée avec détails, ainsi que la question de la suprématie papale et le vrai sens de nos hymnes d'Eglise en l'honneur des saints papes, et la doctrine moderne de l'immaculée conception au point de vue orthodoxe. Mais au lieu d'y faire at-

([1]) Puisque Vous traitez de simple terminologie ce dogme si essentiel (vom Briefschreiber hinzugefügt).

tention, Vous revenez légèrement sur les mêmes questions, avec les mêmes phrases, et Vous me renvoyez à l'*Indépendance Belge* et aux écrits de Mr. Carathéodori, dont je ne suis pas responsable, sur la question de l'immaculée conception, que j'ai cependant traitée avec détail.

Y a-t-il moyen de continuer la controverse sur ce terrain, avec des personnes qui ne veulent pas même se donner la peine de lire les ouvrages relatifs aux sujets discutés, qui se trouvent entre leurs mains? Elles ne veulent pas comprendre que ces *Questions religieuses d'Orient et d'Occident* ont été publiées dans un but pacifique et nullement hostile: c'était uniquement pour appeler l'attention de nos antagonistes sur la gravité des questions, qu'ils traient si légèrement sans connaissance de cause, et pour leur faire passer beaucoup de leurs préjugés sur l'Orient et son prétendu schisme; car ce n'est qu'alors que l'union entre les Eglises pourra se rétablir, lorsqu'on aura apprécié leur position respective.

Non, Monsieur, je ne veux nullement embrouiller ce qui est clair, mais bien au contraire éclaircir ce qui est sombre ou douteux, et je n'oserai jamais faire la caricature d'une grande Eglise, respectable par sa puissante hiérarchie et le nombre de ses fidèles et que je ne puis ne pas respecter, tout en regrettant son éloignement de nous.

J'aurais bien désiré, Monsieur le Baron, que cette lettre soit aussi lithographiée et annexée à notre correspondance, afin que je ne sois pas obligé de la publier dans quelque journal.

Agréez, Monsieur, le Baron, l'assurance de ma considération distingué.

A. Mouravieff

A. Mr. le Baron A. de Haxthausen.

Monsieur le Conseiller d'Etat!

Ich habe die Ehre gehabt, Ihren Brief vom 15. April 1860, wiewohl etwas spät, zu erhalten.

Derselbe enthält einige Beschwerden und Vorwürfe, worauf ich mir die Ehre gebe, folgendes ergebenst zu erwidern.

Ich habe meinen Brief an Se. Eminenz den Herrn Metropoliten Philareth in Moscou, Ihren Brief und meine Antwort *nicht litho-*

graphieren, sondern, statt sie abschreiben zu lassen, nur ein paar dutzendmal *autographieren* lassen, was deutlich meine Absicht zeigt, mit dieser Correspondenz nicht vor das grosse Publicum zu treten.

Dass ich mir aber erlaubt habe, Ihren Brief, Herr Staatsrat, russischen Staatsmännern und Geistlichen vorzulesen, dazu war ich aus *äusseren* und *inneren* Gründen völlig berechtigt. Als *äusseren* Grund mache ich geltend, dass Sie überhaupt an mich in dieser Angelegenheit geschrieben haben, ohne dazu berechtigt zu sein. Ich habe Sie nicht dazu aufgefordert, Sie sind nicht der fungierende Secretair des Herrn Metropoliten, Sie haben in Ihrem Brief keineswegs auch nur behauptet, dass der Herr Metropolit Philareth Sie direct beauftragt habe, einen Brief, den ich in der grössten Angelegenheit der Christenheit an ihn geschrieben hatte, amtlich zu beantworten.

Wenn jemand unberufen sich in eine fremde zwischen 2 anderen Personen privatim brieflich verhandelte Angelegenheit einmischt, und einen unberechtigten Brief schreibt, so hat der Empfänger wohl unstreitig das Recht, diesen anderen Personen mitzuteilen, selbst im allgemeinen bekanntzumachen. Und dies habe ich, wie gesagt, noch nicht einmal getan, ich habe ihn nur wenigen Personen vorgelegt.

Ich bin zwar Ihnen, Herr Staatsrat, gegenüber nicht im mindesten verpflichtet, meine Berechtigung dem Herrn Metropoliten Philareth zu schreiben, nachzuweisen; die gedruckte Anlage mag Ihnen aber die Notiz gewähren, dass ich von meinem Bischofe und selbst von Sr. Heiligkeit, dem Papst, wenn nicht beauftragt, doch berechtigt worden bin, in dieser Angelegenheit handelnd aufzutreten (1).

Das sind äussere Gründe für meine Berechtigung Ihren mir unberechtigt zugegangenen Brief anderen Männern zur Kenntnisnahme vorzulegen, aber auch innere Gründe sprechen dafür.

Mein Brief an den Metropoliten enthält nichts als die einfache christliche Aufforderung, dass man auch in der Orientalischen Kirche beten möge für die zu erstrebende Einheit, für die Wiedervereinigung mit der Occidentalischen Kirche, mit der sie einst eine Einheit gebildet, so wie unsererseits ein solches Gebet schon wirklich durch das Oberhaupt und einen Teil des Episcopats der

(1) Dieses Zeugnis ist leider bis jetzt noch nicht aufgefunden worden.

occidentalischen Kirche angeordnet und in einzelnen Diözesen ausgeführt ist [1].

Dass man in beiden Kirchen hierbei von einem verschiedenen Standpunkte ausgeht, ist natürlich und unbestreitbar.

Wir Occidentalen beten also selbstverständlich von *unserem Standpunkte* aus, dass die Orientalische Kirche (ohne Aufgabe ihrer apostolischen Verfassung) sich mit der Occidentalischen Kirche vereinigen möge, zugleich mit Anerkennung des gemeinsamen Hauptes *beider* Kirchen. Wir behaupten nämlich, dass das Papsthum ein Eigentum der *gesamten* Kirche also der Orientalischen Kirche so gut als der Occidentalischen sei.

Wir fordern von den Gliedern der orientalischen aber nun keineswegs, dass sie durchaus dasselbe beten. Sie sollen nur beten für die Einheit und Einigkeit der beiden Kirchen, es Gott lediglich anheim stellend, wie er die Hindernisse und Missverständnisse beseitigen möge, die die Trennung hervorgerufen und sie ein Jahrtausend dauernd gemacht hat, dass er uns allen, den occidentalen wie den orientalen, die Sehnsucht nach Wahrheit und Einheit, den christlichen Geist der Liebe, Demut, Duldung, einflössen möchte.

Ich habe in meinem Briefe an den Metropoliten Philareth nichts anders als mit anderen Worten dasselbe gesagt, ich habe nicht *ein* verletzendes Wort über die orientalische Kirche, die ich als eine *heilige* Kirche anerkenne, da sie die gemeinsamen Heilsmittel der ganzen katholischen Kirche besitzt, da ich weiss, dass in ihrer Messe der Leib und das Blut Christi *essentiel* und wahrhaft geopfert wird, noch über die orientalische Hierarchie und ihre Träger ausgesprochen.

Sie aber, Herr Staatsrat, haben in Ihrem ersten Briefe an mich sich der beleidigendsten Verdächtigungen und Verunglimpfungen des occidentalischen deutschen Episcopats erlaubt, wie noch jeder dies ausgesprochen und anerkannt hat, dem ich Ihren Brief vorgelegt.

[1] Siehe z.B. Kirchliches Amtsblatt der Diözese Münster Jahrg. III Nr. 4. v. 11. März 1859. Dort wird auf Seite 23 und 24 verordnet, den "Petrusverein" einzuführen. Es wird auf die päpstliche Ablassbewilligung für denselben v. 3. Mai 1858 verwiesen. Es wird auch vorgeschrieben, an den Sonn- und Festtagen dem sog. allgemeinen Gebet « eine diesen Zweck betreffende Stelle » anzufügen. Diese Stelle wird nicht angeführt, sie muss aber der Chrysostomus-Liturgie entnommen gewesen sein.

Sie werfen ihm *Heresie* vor, wenn er die Gebete aus der Messe des H. Chrysostom gewählt, um die Union zu erflehen; was jeder dann zwischen Ihren Zeilen noch leicht lesen kann, ist natürlich viel beleidigender als die simplen Worte. Vor einem muss ich mir hierbei verwehren, dass Sie die Messe des H. Chrysostom als ausschliessliches Eigentum Ihrer Kirche in Anspruch nehmen. Sie gehört aber vielmehr der gesamten Katholischen Kirche an und sie können sie in Rom und in allen mit dem Papstthum vereinten orientalischen Kirchen so gut hören, wie in Constantinopel und Petersburg! Wenn ich ihr beiwohne, so beuge ich bei der Elevation und Communion meine Knie nach Vorschrift der Gesamtkirche so gut als in einer lateinischen Messe! Ist es daher nicht ein liebevolles und versöhnendes Zeichen des deutschen Episcopats, dass er ein Gebet zur Wiedervereinigung gewählt aus der Zeit, wo beide Kirchen noch in brüderlicher Einheit lebten, ein Gebet, welches Sie selbst jeden Tag hören und sprechen und wobei sie nur eifriger wie bisher und wie der Geist dieses heiligen Gebets es fordert, die Intention im Ziele haben sollten, dass dadurch die Einheit und der Friede der Kirche herab erflehet werden soll.

Sie kommen, Herr Staatsrat, auch im letsten Brief wiederholt auf die streitigen Dogmen zurück, Sie erlauben mir wohl, dass ich diese Theologischen Streitigkeiten gänzlich übergehe! Ich verlange nur das Gebet zu Gott, dass er uns die volle Wahrheit, den Frieden, die echte christliche Liebe, die Einheit der Kirche geben möge, und dies können wir ja niemals durch eigene Kraft erlangen, sondern nur durch die *Gnade* Gottes. Dies Gebet aber können *Sie* mit *mir* gemeinsam beten, und wir werden beide dadurch gefördert werden! Vielleicht schenkt uns dann Gott auch die Gnade, dass unsere abweichenden Meinungen in einer gemeinsamen Wahrheitserkenntnis dereinst sich vereinigen: zu einer ferneren Disputation mit Ihnen über jene theologischen Streitigkeiten werde ich mich aber nimmer mehr verstehen.

Sie beklagen sich, Herr Staatsrat, dass Ihr früherer Brief mit manchen Schreibfehlern lithographiert (autographiert) sei. Hierin haben Sie Recht, aber Sie deuten in Ihrem letsten Brief die Ursache selbst an. Ihre Handschrift ist eigentümlich, aber von uns Deutschen und namentlich von mir nur sehr schwierig zu dechiffrieren. Ich lies die Schriftstücke in einer mir sehr entfernt liegenden grossen Stadt autographieren, vermochte daher nicht selbst die Correktur zu übernehmen. Den ich hiermit beauftragt, hat

entweder selbst Ihre Handschrift nicht überall lesen können, oder ist etwas nachlässig bei der Aufsicht gewesen. Dies mag mich einigermassen entschuldigen. Übrigens meine ich, dass diese Schreibfehler keineswegs derart sind, dass sie den Inhalt und den ganzen Geist und Sinn Ihres Briefes wesentlich alterieren.

Wenn Sie aber es wünschen, so bin ich gern erbötig, denen Personen, welchen ich die autographierten Briefe bereits zugesendet, eine *richtige* Reinschrift Ihres Briefes nachträglich zuzuschikken. Ich bitte mir nur dann zu diesem Behufe ein halb Dutzend Reinschriften etwa von derselben guten Handschrift, womit Ihr jetziger Brief geschrieben, zu übersenden (1).

Ich kann Ihnen natürlich nichts vorschreiben, ob Sie über Ihren Brief irgend einem Journale etwas sagen oder erörtern wollen.

Dies könnte mich aber evtl. zwingen, die ganze Angelegenheit mit allen Schriftstücken vor den Richterstuhl des Publicums zu bringen. Ich liebe aber sonst einen Appell and das Publicum durchaus nicht!

Eine weitere und fortgesetzte Correspondenz zwischen uns möchte wohl unfruchtbar seien, weshalb ich darauf verzichte, ausserdem mich aber mit grösster Hochachtung nenne.

Thienhausen

H.

A. M. Ammann S. J.

(1) Offenbar hat Muraviev dieser Anregung Haxthausens keine Folge gegeben.

Juan Ciparisiota y el problema trinitario palamítico

Otro impugnador de Gregorio Pálamas. A Prócoro Cidonio y a Isaac Argiro, presentados ya antes por mí con tres obras inéditas ([1]), se allega ahora un nuevo grande teólogo, Juan de Ciparisia ([2]).

Publicamos hoy un escrito suyo desconocido e inédito también, como se presenta en el ms. Vat. gr. 1102, fol. 31r-35r; escrito sobre el cual, al fin del trabajo, tendré que hacer algunas observaciones. Baste adelantar ahora que en él se desenvuelve la eterna cuestión — suscitada incansablemente por los palamitas — de la diferencia *real* entre la esencia divina y las propiedades personales en la Trinidad.

El curso general de las ideas del Ciparisiota es como sigue ([3]).

I. *Estado de la cuestión*, con un argumento básico de Pálamas (*núm. 1-2*) y otros seis de sus seguidores (*núm. 3*).

II. *Núcleo del estudio*. Entiende el autor que las propiedades personales en Dios hay que identificarlas con la esencia (*núm. 4-5*), si no queremos caer en múltiples absurdos (*núm. 6-7*). Los adversarios cierto que inducen privación en Dios, al concebir la paternidad divina como algo « *μὴ καθ' αὑτὸ ὄν* » (*núm. 8*), de lo cual se deducen varias conclusiones (*núm. 9-11*), enteramente contrarias al recto sentir de la teología (*núm. 12*).

III. *Solución* de los siete argumentos palamíticos (*núm. 13-21*).

IV. *Conclusión* lógica del escrito (*núm. 22*).

Veamos, en primer lugar, el texto mismo del Ciparisiota. Lo acompañamos de brevísimas notas críticas, con las citas cuidadosamente verificadas. Ponemos al lado nuestra versión latina.

([1]) Cfr. *OrChrPer* 20 (1954) 247-297; ibid. 22 (1956) 92-137; ibid. 23 (1957) 80-113.

([2]) La antigua *Κυπαρισσία*, ciudad del golfo de Arcadia, acerca de la cual cfr. PIESKE en PAULY-WISSOWA-KROLL, *Real-Encycklopädie der klass. Altertumswissenschaft*, XII, col. 47 ss.

([3]) La división gráfica del escrito en partes y números es mía.

Vat. gr. 1102
(s. XIV)
fol. 31r

ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΚΥΠΑΡΙΣΣΙΩΤΟΥ ΕΙΣ ΤΟ ΑΥΤΟ (*)

⟨Πότερον τὰ ὑποστατικὰ ἐν τῇ τριάδι τῆς οὐσίας διαφέρει⟩

Α.

[α']. Ὁ μὲν τῆς διαστροφῆς τῶν εἰκαίων τούτων λόγων γεννήτωρ Παλαμᾶς ἦν τὴν ἀρχήν. Δεῖξαι γὰρ βουλόμενος εἶναί τι ἐν τῷ θεῷ 5 ὅπερ οὐκ ἔστι ἡ οὐσία αὐτοῦ, κατὰ τῶν ὑποστατικῶν ἐπεστράτευσε τῆς ὑπερφυοῦς τριάδος, ἵν' ὡς ἐξ ἀσφαλοῦς τινος δῆθεν ὁρμητηρίου πᾶσαν εὐσεβῆ περὶ θεοῦ διάνοιαν τοῦ μέσου περιέλῃ. Καὶ τοίνυν ἐν προσχήματι πεύσεως τὰ ὑποστατικὰ τῆς τριάδος οὐσίαν ἡμᾶς ἤρετο νομίζειν ἢ παρὰ ταῦτα ἕτερον ἂν εἴη. Ὡς ἂν εἰ τὸ πρῶτον εἴποιμεν, ἐξ ἑτοίμου 10 συλλογίζηται·

α) Ἕκαστον τῶν ὑποστατικῶν ἡ οὐσία, τρία δὲ δήπου ταῦτα πεπίστευται, τρεῖς ἂν εἶεν ἐξ ἀνάγκης καὶ οὐσίαι· εἰ δὲ τοῦτ' ἄτοπον, θάτερον ἀληθὲς φαίνοιτ' ἄν, ὅτι τὰ ὑποστατικὰ ἐν θεῷ εἴη ἄν, καὶ ὅτι οὐκ οὐσία θεοῦ.

15 *[β']. Τοῦθ', ὡς ᾤετο, λαβὼν αὐτοσχέδιον — κατ' ἀναλογίαν τῶν ὑποστατικῶν —, καὶ τὴν ζωήν, καὶ τὴν ἀγαθότητα, καὶ τὴν σοφίαν, καὶ τὴν δύναμιν, καὶ αὐτὴν τὴν θεότητα τοῦ θεοῦ οὐκ οὐσίαν συνεπέρανεν αὐτοῦ. Δι' οὐδεμίαν ἄλλην αἰτίαν, δεῖξαι δὲ μόνον, ὅπερ ἐκ πότου πολλάκις ἀναστὰς ὁρᾶν φησι φῶς, ὡς αὐτὸ τοῦτ' ἂν εἴη ἡ προαιώνιος 20 τοῦ θεοῦ θεότης, οὐκ οὐσία δὲ θεοῦ· φεύγων δῆθεν τὴν τῶν μασσαλιανῶν αἵρεσιν, τὴν οὐσίαν τερατευομένων ὁρᾶν τοῦ θεοῦ· βέλτιον ὂν πολλῷ, εἰ κατ' αὐτοὺς καθ' ἓν ἠσέβει, καὶ μὴ ἀτοπωτάτῃ χρώμενος διαιρέσει, μετὰ τοῦ μασσαλιανισμοῦ καὶ τὴν παντελῆ θεοῦ θεότητα εἰς οὐκ οὐσίαν καθυβρίσαι θεοῦ.*

(*) *Antecedit in codice dissertatio* Isaaci Argiros *de hac quaestione trinitaria. Edita a me in OrChrPer 22 (1956) 108 ss.*

2 *Πότερον-διαφέρει] suppl. titulum.* 9 *ἐξετοίμου ms.* 12 *ἐξανάγκης ms.* 18 *δὲ sic ex sensu; signum tachigraph. in ms.* 19 *ὁρᾶν φησι φῶς in marg. ms.*

Ioannis Cyparissiotae de eadem re (*)

⟨Utrum proprietates personales in Trinitate ab essentia differant⟩

I.

1. Pater distorsionis huius temerariae doctrinae Palamas ab initio fuit. Cum enim vellet ostendere aliquid esse in Deo, quod essentia eius non est, contra proprietates personales superessentialis Trinitatis castra movit, ut, videlicet, tanquam ex secura basi profectus penitus totam piam de Deo intelligentiam e medio tolleret. Et certe a nobis quaerebat, interrogationis apparatu, utrum putaremus proprietates personales Trinitatis essentiam esse, an aliud ab ipsis diversum haec esset. Eo fine ut, si primum diceremus, praesto illi esset syllogismus:

1) Unaquaeque e personalibus proprietatibus essentia est, sed illas tres esse confitemur, ergo tres etiam essentiae necessario erunt; sin autem id absurdum, aliud disiunctionis membrum veritate pollens plane appareret, proprietates personales, scilicet, in Deo quidem esse, quae tamen essentia Dei non sunt.

2. Id, ut videbatur, impraemeditatus assumens, conclusit — ob analogiam cum personalibus proprietatibus — vitam quoque, et bonitatem, et sapientiam, et virtutem et ipsam etiam divinitatem Dei, eius essentiam non esse. Ob nullam aliam causam, nisi solum ut ostendat, lumen illud, quod — e potu saepe exsurgens — videre ait, idem esse ac aeternam Dei divinitatem, sed nequaquam essentiam eius. Refugit, nimirum, haeresim messalianorum, qui essentiam Dei se videre monstruose asserunt; cum multo melius foret, si cum ipsis circa unum tantummodo impie sentiret, quam, absurdissima distinctione usus, simul cum messalianismi professione, perfectam Dei divinitatem adhuc iniuria afficere, quasi Dei essentia minime illa esset.

(*) Scilicet, de quaestione trinitaria, quam proponit in praecedentibus codicis foliis Isaac Argiros, a me etiam edita in *OrChrPer* 22 (1956) 92-137. Ex illa titulum supplevi.

[γ']. Εἴ τις οὖν ἀκριβῶς ἐξετάζοι, τὸ τελευταῖον τῆς ἀσεβείας κεφάλαιον ὁ χωρισμὸς ἦν τῶν ὑποστατικῶν τῆς τριάδος ἀπὸ τῆς οὐσίας f. 31ᵛ *αὐτοῦ. Ὕστερον δ' οἱ νεώτεροι, ‖ χαριζόμενοι τῷ τότε κρατοῦντι — καὶ νῦν οὐχ ἧττον —, πλέον μὲν οὐκ ἔσχον εἰπεῖν τοῦ συμπεράσματος·* 5 *γονιμώτεροι δ' ἐν τούτῳ μόνον ἐγένοντο ἐπιχειροῦντες διὰ πλειόνων.*

β) Ἓν ἡ οὐσία, τὰ δ' ὑποστατικὰ οὐχ ἕν· ἓν δὲ καὶ οὐχ ἕν, διάφορα.

γ) Αὖθις· Τὰ ὑποστατικὰ διακρίνεται, ἡ δ' οὐσία οὐ διακρίνεται· τὰ ὑποστατικὰ ἄρα ἕτερα παρὰ τὴν οὐσίαν.

δ) Ἔπειτ' ἀφέντες τὸ κοινῇ περὶ τῶν ὑποστατικῶν συλλογίζεσθαι, 10 *κατ' ἰδίαν διεῖλον ὑπόστασιν, καὶ φασίν· ἡ οὐσία κοινή, ἡ δ' ὑπόστασις ἰδιάζουσα· κοινὸν δὲ καὶ ἰδιάζον, ἕτερον.*

ε) Καὶ πάλιν· Εἰ ἦν ἡ ὑπόστασις οὐσία, ταὐτὸν ἂν ἦν ὑπόστασις καὶ οὐσία· νῦν δὲ πᾶσι τεθεολόγηται μὴ ταὐτὸν ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν εἶναι· οὐκοῦν οὐδ' ὑπόστασις ἡ οὐσία.

15 *ϛ) Χαριεντιζόμενοι δ' ἐπὶ πλέον, ἀντὶ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως τὴν πατρότητα προσειλήφασιν, ἐπὶ δὲ τοῦ υἱοῦ τὴν υἱότητα, καὶ τὴν ἐκπορευτικὴν ἐπὶ τοῦ πνεύματος ἰδιότητα. Κἀκ τούτων, διὰ τῆς εἰς ἀδύνατον ἀπαγωγῆς· εἰ γάρ — φασίν — ἡ πατρότης οὐσία ἐστίν, ἔστι δὲ καὶ ἡ υἱότης ἡ αὐτὴ οὐσία, τὸ δ' αὐτὸ καὶ ἐπὶ τοῦ πνεύματος· τὰ* 20 *δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ τὸν αὐτὸν ἔχοντα λόγον, ταὐτά· ταὐτὸν ἔσται πατρότης καὶ υἱότης. — Καὶ τί δεῖ Σαβελλίους ἄλλους ἐπιζητεῖν;*

ζ) Εἰ δὲ τοῦτ' ἐκφεύγοντες, οὐσίαν ⟨τοῦ πατρὸς⟩ τὴν πατρότητα φαῖεν, ὡσαύτως καὶ υἱότητα τὴν τοῦ υἱοῦ, ἕτερον δὲ πατρότης καὶ

3 αὐτοῦ] *fortasse melius* αὐτῆς. 6 ss. *numeri obiectiones indicantes, α (pag. praeced.) — ζ, habentur in marg. ms., plerumque tamen extra locum positi.* 22 τοῦ πατρὸς] *add. ex paritate cum membro sequenti.*

3. Si quis igitur diligenter quaesierit, summum erat impietatis caput proprietates personales Trinitatis ab eius essentia dividere. Postea vero novissimi ⟨Palamae⟩ asseclae, gratiam quaerentes eius, qui tunc temporis — neque nunc minus — dominium excercebat [1], non quidem amplius dicere habuerunt quam conclusionem illam, at fecundiores ea solum ratione facti sunt, quod eandem pluribus probare tentarunt.

2) Essentia unum est, proprietates autem personales non unum; sed unum et non unum diversa sunt [2].

3) Adhuc. Proprietates personales distinguuntur, essentia vero non distinguitur; illae ergo aliud sunt ab essentia [3].

4) Deinde, non amplius argumentando de proprietatibus personalibus communiter sumptis, distinctionem circa propriam hypostasim statuerunt, hoc modo: essentia communis est, hypostasis vero aliquid proprium; commune autem et proprium differunt [4].

5) Et rursus. Si hypostasis essentia esset, idem essent hypostasis et essentia. Nunc vero ab omnibus theologis dicitur non idem esse hypostasim et essentiam. Igitur neque essentia hypostasis est [5].

6) Nugis autem nimium indulgentes, pro hypostasi Patris paternitatem adsumpserunt, pro hypostasi Filii filiationem, spirabilem autem proprietatem pro Spiritus hypostasi. Et ex his, per reductionem ad absurdum: si enim — aiunt — paternitas essentia est, est autem et filiatio eadem essentia, et idem adhuc de Spiritu dicendum; quae autem relate ad idem eiusdem sunt rationis, identica sunt; identica igitur erunt paternitas et filiatio. — Et quid necesse est Sabellios alios quaerere? [6]

7) Quodsi id effugientes, essentiam ⟨Patris⟩ paternitatem dicant, et similiter filiationem essentiam Filii, cum aliud paternitas

[1] Allusio ad imperatorem Ioannem VI Cantacuzenum, qui imperium obtinuit 13 maii 1347, ipsumque deposuit, monachus factus, mense ianuarii 1355.

[2] Cfr. M. CANDAL, S. J., *La « Regla teológica » de Nilo Cabásilas. OrChrPer* 23 (1957) 246, lin. 1-3. — Argumentum 1 in pag. praeced.

[3] Ibid., 246, lin. 7-10.

[4] Ibid., 246, lin. 4-6.

[5] Ibid., 244, lin. 14-15; 23-24.

[6] Ibid., 246, lin. 14-16.

ἕτερον υἱότης, κατὰ τὴν τῶν ἀντικειμένων φύσιν καὶ αἱ οὐσίαι προχωρήσουσι. — Καὶ τί δεῖ, πάλιν, ζητεῖν ἀρειανισμὸν χείρω;

B.

[δ']. Ταῦτα τὰ θαυμαστὰ περιθρυλλοῦντες διΐασιν ἀγωνίσματα, ἑπτὰ τούτοις ἀμάχοις συλλογισμοῖς δεικνύντες εἶναί τινα πολλὰ ἐν
5 *τῷ θεῷ, ἅπερ οὐκ ἔστιν ἡ οὐσία αὐτοῦ· λαβόντες μὲν καὶ τὸ δύνασθαι « παρὰ τῶν ἀρχῶν καὶ τῶν ἐξουσιῶν τοῦ κοσμοκράτορος τούτου », φανταζόμενοι δὲ καὶ διὰ τούτων δικαίαν καὶ ἀληθῆ καθ' ἡμῶν κομιεῖσθαι τὴν ψῆφον. 'Αλλ' ἡμεῖς, τῷ παναγίῳ τεθαρρηκότες πνεύματι, ταύτην ἀρχὴν ὑποθώμεθα· τί ποτ' οὖν, ὦ οὗτοι, τὴν πατρότητά φατε εἶναι;*
10 *Εἰς δύο γὰρ διείλεσθε τὸν θεόν, οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν. Εἰ τοίνυν μεθ' ἡμῶν οὐσίαν φαίητε, τοῖς ἴσοις ἡμῖν εὐθυνθήσεσθε ἃ καθ' ἡμῶν εἴπατε. Εἰ δ' οὐκ οὐσίαν θεοῦ — τοῦτο γὰρ παρ' ὑμῖν ἡ ἐνέργεια βούλεται —, ποῦ ποτε καὶ αὖθις τὴν πατρότητα τίθεσθε; ὁ γὰρ ὑμῶν ἄκρος, ὅσα γε δόξειεν εἰς ἐπιστήμην, τὴν θείαν ὑπόστασιν τῆς θείας ἐνεργείας*
15 *διακρίνων, ἐν λόγῳ οὗπερ ἀρχή· « Κανών ἐστι θεολογικός », οὑτωσὶ κατὰ ῥῆμα δίεισιν, ὅτι « ἡ μὲν θεία ὑπόστασις καθ' αὑτὴν ὑφίσταται, ἡ δὲ θεία ἐνέργεια οὐχ ὑφίσταται καθ' αὑτήν ».*

[ε']. Εἰ μὲν οὖν κατὰ τὸν πατέρα καὶ τὴν πατρότητα θείητε, ἔστι καὶ ἡ πατρότης ὑφιστάμενον καθ' αὑτό, καὶ οὐκ ἐκφεύξεσθε μὴ οὐσίαν
20 *αὐτὴν καλεῖν· ὃ γὰρ ὑφίσταται καθ' αὑτὸ καὶ ἀρκεῖται τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ,*
32r *δῆλον ἂν εἴη ὅτι πρᾶγμα καθ' αὑτὸ τυγχάνει ¦¦ ὄν, μηδενὸς ἑτέρου πρὸς τὸ συνεστάναι δεόμενον. Τοῦτο δ' ἦν ἡ οὐσία. Πρὸς τί τοίνυν ἀποβλέποντες, τὴν ὑπόστασιν ἐπιεικῶς οὐσίαν ὁριζόμενοι, διατοῦτο δὲ καὶ τὴν πατρότητα, συλλογισμοὺς ἐκείνους καθ' ἡμῶν ἐπιδέδειχθε; Εἰ δὲ τὴν*
25 *μὲν ὑπόστασιν οὕτως ἔχειν ἰσχυρίζεσθε διὰ τὸ ἀξίωμα τοῦ γράψαντος,*

6 *allusio ad* EPH. *VI, 12.* 9 *τί ποτ' οὖν ms.* 16-17 NILUS CABASILAS *in opere a me recens edito* (*OrChrPer 23* [*1957*] 250). 24 *prius in ms., ut videtur, ἐπιδεδείχθε.*

sit et aliud filiatio, essentiae quoque — iuxta naturam rerum oppositarum — progredientur. — Et, iterum, quid necesse est peiorem quaerere arianismum ? [1]

II.

4. Miranda haec certamina vocitando pertranseunt, inexpugnabilibus hisce septem syllogismis ostendentes multa in Deo esse, quae eius essentia non sint. Potestatem sane id faciendi « ex principibus et potestatibus mundi rectoris huius » [2] sumpserunt; imaginantur autem iustum et verum exinde adversus nos suffragium a se obtinendum fore. Verumtamen nos, Spiritui sanctissimo confisi, hoc ut fundamentum supponamus: Quid tandem igitur, boni amici, paternitatem dicitis esse? Nam in duo Deum scidistis: essentiam et operationem. Si ergo asseritis nobiscum ⟨paternitatem⟩ essentiam esse, pariter a nobis obiurgabimini ob ea, quae adversus nos dicebatis. Sin autem ⟨eam⟩ essentiam Dei esse negatis — id enim pro vobis *operatio* valet —, ubinam, iterum, paternitatem collocatis? Nam coryphaeus vester, quantum ad scientiam attinet, divinam hypostasim a divina operatione distinguens, in tractatu cuius initium sonat: « Regula theologiae est », sic ad verbum disserit, nempe: « Divina quidem hypostasis per se consistit, sed operatio divina non consistit per se » [3].

5. Si igitur de Patre paternitatem praedicatis, etiam paternitas est aliquid consistens per se, et effugere non poteritis eam non appellare essentiam; quod enim per se consistens est et sufficiens suimet ipsius ratione, evidenter dicetur rem esse per se stantem nullaque alia ad consistendum indigere. Sed hoc erat essentia. Quorsum ergo aciem mentis intendebatis, cum syllogismos illos contra nos admisistis, si hypostasim — ac proinde etiam paternitatem — essentiam esse iure merito definitis? Quodsi tamen con-

(1) Ibid., 246, lin. 16-17.

(2) Joannis Cantacuzeni, scilicet. – Fortasse melius latine diceretur: « ex auctoritate et potentia dominatoris huius »; sed relinquo in versione exoticam locutionem textus graeci, ut appareat maligna allusio ad verba S. Pauli (Eph. VI, 12), aenigmatice mutata ab auctore ad indicandum potentiam Cantacuzeni a spiritibus inferorum provenire.

(3) Cfr. M. Candal, S. J., *La « Regla teológica » de Nilo Cabásilas. OrChrPer* 23 (1957) 250, lin. 5-6.

τὴν δὲ πατρότητα ὡς ἐνέργειαν περιέπετε, ἥτις οὐχ οἷόν τε καθ' ἑαυτὴν ὑφεστάναι, σκέψασθε τὸ ἄτοπον. Τὸ γὰρ συνιστῶν τὴν ὑπόστασιν καὶ οὗπερ ἀναιρεθέντος οὐδ' ὁπωσοῦν ὑπόστασις ἂν εἴη, πῶς οὐχ ὑπόστασις; τούτου δὲ τεθέντος αὐτὴν εὐθὺς συνεισάγεσθαι μὴ ὑφεστάναι
5 *καθ' αὑτὸ διορίζεσθαι, πῶς οὐ περιφανῶς τὴν ἀντίφασιν συνεισάγει;*

[ς']. Ὡς γὰρ τὸ ὑφεστάναι ἀντίκειται τῷ μὴ ὑφεστάναι, καὶ ἡ πατρότης τῷ πατρὶ καθ' ὑμᾶς ἂν εἴη, καὶ ὁ κατ' αὐτὰ λόγος τῷ λόγῳ, καὶ οὗπερ ἡ ὑπόστασις οὐχ ὑπόστασις ἔσται· τὸ μὲν διὰ τὸ συνεισφέρον, τὸ δὲ διὰ τὸ συνεισφερόμενον. Ἔτι γε μὴν οὐδὲ τὰ ἐνέργεια ὄντα τοῖς
10 *οὖσιν ἐνεργείᾳ ἕψεται, πᾶν δὲ τοὐναντίον καὶ πᾶσα ἄλλη τῶν ὄντων ἀναίρεσις. Ἔπειτα περιφανῶς ἡμῖν καὶ δύο τριάδων εἴδη συνεισαχθήσεται — τὸ μὲν ἡ πατρότης καὶ ὅσα γ' ἐκ τῆς πατρότητος πρόεισι, τὸ δ' αὐτὸς ὁ πατήρ, ὁ υἱός, καὶ τὸ πνεῦμα —, διαφέροντ' ἐπὶ τοσοῦτον, ὅτι τὸ μὲν ἐκ συνεστώτων καθ' αὑτὸ συσταίη ἄν, τὸ δ' ἐκ μὴ συνεστώτων*
15 *τοιούτων. Ἀνασκευασθήσεται δὴ καὶ τὸ μὴ ἔκ τινος εἶναι τὸν πατέρα, ἐκ δὲ πατρότητος διαφερούσης τῷ εἴδει, κατὰ τὸ μὴ καθ' αὑτὴν συνεστάναι, συνεστῶτος τοῦ πατρός. Πρὸς τούτοις δὲ καὶ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἐκ μόνης τῆς διαφερούσης πατρότητος — οὐκ οἶδ' ὅπως φῶ —, εἴτε γεννηθείη, εἴτε προβληθείη, εἴθ' ἕτερον τρόπον προόδου μελετή-*
20 *σειαν· ὁ δὲ υἱὸς ἐκ δυοῖν, αὐτοῦ τε τοῦ πατρὸς ὑποστατικῶς, ἐκ δὲ τῆς υἱότητος ἀνυποστάτως.*

[ζ']. Εἰ δὲ ταῦτα μὲν οὐκ ἂν εἴποιεν, πατρότης δὲ καὶ υἱότης οὐδὲν παράγουσι, τῷ περιττῷ ἐκβληθήσονται. Εἰ δ' εἰσὶ καὶ ἐνεργοῦσι, τί ποτ' ἄρ' ἐνεργήσει ἡ πατρότης εἰ μὴ τὸν πατέρα; τὸ δ' αὐτὸ καὶ ἐπὶ
25 *υἱότητος. Ἐνεργήσειαν δὲ πῶς ἢ — δῆλον — ὡς ἕκαστον ἔχει φύσεως, τὸ μὲν ὑποστατικῶς καθ' αὑτό, τὸ δ' ἀνυποστάτως μὴ καθ' αὑτό; Καὶ σχολή γ' ἂν εἴη διεξιέναι πρὸς εὐσεβεῖς ἀκοὰς τὰ ἐκ τούτων συμβαίνοντα βλάσφημα. Πρὸς τούτοις δὲ καὶ εἰ μὴ ταὐτὸν εἴη πατρότης καὶ πατὴρ ἐπὶ θεοῦ, ἐκ τῆς μὴ ὑποστάσεως τὴν ὑπόστασιν γίνεσθαι μυθολογήσουσι,*
30 *καὶ τῶν καθ' ἡμᾶς γενέσεων ἡ ὑπερούσιος οὐ διοίσει τριάς, ἐκ τῶν ἐναντίων συνισταμένη καὶ ἐκ τοῦ μὴ τόδε ὄντος τόδε γίνεσθαι δοκοῦσα.*

3 *οὐδ' ὁπωσοῦν in marg. ms.*

tenditis hypostasim quidem ita se habere, iuxta scriptoris axioma, paternitas autem a vobis consideratur velut operatio, quae per se subsistere nequit; absurditatem videte. Quod enim consistere facit hypostasim et, quo sublato, nullo unquam modo hypostasis haberetur, qui fieri potest ut hypostasis minime sit? at, his positis, declarare statim sequi ipsam per se non consistere, quomodo non evidenter contradictionem secum fert?

6. Nam quemadmodum consistere oppositum habet non consistere, sic etiam paternitas — iuxta vos — opponeretur Patri, et unius ratio alterius rationi, et id, a quo hypostasis habet ut sit, hypostasis non erit; aliud quidem propterea quod confert, aliud vero propterea quod confertur. Adhuc, profecto, neque etiam illa, quae operatio sunt, sequentur ea, quae sunt operatione, sed omnino e contra, et quaevis alia rerum eversio. Praeterea, evidenter nobis duplex Trinitatum species introducetur — alia quidem paternitas et quanta fluunt e paternitate, alia autem ipse Pater, et Filius, et Spiritus —, quae adeo inter se differrent, ut alia quidem ex consistentibus per se constaret, alia vero ex non sic consistentibus. Illud etiam sine dubio evertetur, quod Pater non sit ex aliquo, sed ex paternitate, quae, cum ipsa per se non subsistat, specie diversa erit a subsistenti Patre. Addas quoque quod Deus et Pater ex sola hac diversa a se paternitate -- quo pacto id efferam nescio — vel generaretur, vel spiraretur, vel alio processionis modo, quem cogitare possent, proveniret; Filius autem ex duobus: hypostatice quidem ex ipso Patre, ex filiatione vero non hypostatice.

7. Verum si haec quidem non dicerent, sed nihil producunt paternitas et filiatio, velut inutiles reicientur. At si exsistunt et operantur, quid unquam aliud operabitur paternitas nisi Patrem? et id ipsum de filiatione dicas. Quo autem pacto operarentur, nisi — ut manifestum est — iuxta naturam uniuscuiusque, ⟨id est,⟩ quod personaliter se habet, per se, quod vero non personaliter, non per se? Et otiosum sane esset piis auribus percurrere quae ex hisce blasphema consequantur. At, praeterea, si in Deo idem non essent paternitas et Pater, personam ex non persona fingent fieri posse, et a generationibus nostris non differet superessentialis

Τοὐντεῦθεν καὶ ἐκ στερήσεως αὐτὴν ὑπάρξαι τερατεύσονται καὶ τὰ συμβαίνοντα ταῖς πρώταις φυσικαῖς ἀρχαῖς καὶ ἐπ' αὐτῆς συμπεσεῖν, καὶ ὥσπερ ἐκ μὴ ἀνθρώπου ἄνθρωπος καὶ ἐκ μὴ κλίνης κλίνη, οὕτω καὶ ἐκ μὴ ὑποστάσεως τῆς πατρότητος ὑπόστασις ὁ πατήρ. Δεηθήσονται
5 *δὲ δήπου καὶ τρίτου τινὸς ὑποκειμένου, τῆς ὕλης, ἵν' ἐν αὐτῇ τὴν στέρησιν καὶ τὸ εἶδος εἰδῶσι καὶ αἴσθωνται, καὶ παντελῶς τὸ ἁπλοῦν καὶ*
f. 32v *ἄϋλον ἀνέλωσι τοῦ θεοῦ, καὶ οὕτω, || κατ' αὐτούς, τὸ πάντων αἴτιον ἡ στέρησις ἂν εἴη.*

[η']. Ὅτι μὲν οὖν ταύτῃ συνίσχονται τῇ δόξῃ, γνώριμον ἂν εἴη
10 *ἐκ τῶν νῦν περὶ πατρότητος εἰρημένων καὶ υἱότητος καὶ τῆς τοῦ πνεύματος ἰδιότητος. Οὐδεὶς γὰρ ὁπωσοῦν εἰς ἀνθρώπους τελῶν, διαφορὰν πατρότητος καὶ πατρὸς κατὰ τὸ ὑφίστασθαι καὶ μὴ ὑφίστασθαι καθ' αὑτὸ σκεψάμενος, οὐκ εἰς ἔννοιαν ἀφῖκτο στερήσεως. Τὸ γὰρ εἶναι ταύτης, τὸ μὴ καθ' αὑτὸ ὂν ἔφασαν. Εἰ τοίνυν ἡ πατρότης ἐνέργεια, ⟨ὡς⟩ εἶπον,*
15 *τὴν δ' ἐνέργειαν οὕτως ὡρίσαντο, ὅπερ ἐστὶ τὸ μὴ καθ' αὑτὴν ὑφεστάναι, τὸ δ' αὐτὸ καὶ ἡ στέρησις, πῶς οὐ διὰ πάντων τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἡ στέρησις τὸ πάντων αἴτιον καὶ αὐτῆς τῆς τριάδος ἀναπέφανται; Ἐκ γὰρ τῆς οὕτως ἐνεργείας καὶ τὴν κτίσιν ἐγέννησαν. Οὕτως ἀσεβῶς δογματίσαντες ἐπ' ἐκκλησίας Χριστοῦ, τὸ μὴ καθ' αὑτὸ ὑφεστὸς ἐνέργειαν*
20 *ὀνοματοθετήσαντες, διὰ τοῦ μὴ ὄντος καὶ θεὸν καὶ τὰ πάντα γεννῶσιν. Εἰ δὲ οὔτε ἐνέργειαν φήσουσι τὴν πατρότητα διὰ ταῦτα τὰ ἄτοπα οὐθ' ὑπόστασιν, ἐν τίνι ταύτην θεῖντο; εἰ μή πού γε καὶ τρίτον ἡμῖν σύμμικτον τέρας ἀναφανήσεται πατρότης ἐν θεῷ, μήτ' οὐσία τις οὖσα, μήθ' ὑπόστασις, μήτ' ἐνέργεια, ὕλη δέ τις ἄμορφος καὶ ἀνείδεος καὶ ἄποσος.*

25 *[θ']. Χαλεπὸν τοίνυν ἀνευρεῖν τί ποτ' ἄρα τὴν πατρότητα φήσουσιν ἢ τὴν υἱότητα. Καὶ τὰ μὲν ἄτοπα, ὡς ὑπέθεντο, ἐξ ἀφανῶν ἀρχῶν συνελογίσαντο· τί δὲ τὸ πρᾶγμα, δι' οὗ ταῦτ' ἐπακολουθεῖ, οὔκουν οὐδαμῶς ἐσκέψαντο δεῖξαι. Καὶ διατοῦτο δεῖ πρῶτον παρ' ἐκείνων πυθέσθαι*

14 ὡς *suppl., necessario ex sensu.* 16 διαπάντων *ms.* 19 ὑφεστὼς *ms., corr.* 20 *non claret an legatur ante* διὰ *verbum* καί, *quod supra lin. adest contractum; (del.?)*

Trinitas, quae contrariis constat et ex illo quod non est hoc, hoc fieri videtur. Exinde illud etiam monstruose dictitabunt: ipsam exsistere ex privatione et in ipsam recidere ea, quae primis naturalibus principiis aptantur, ita ut, quemadmodum ex non homine homo et ex non lectulo lectulus, sic ex non hypostasi paternitatis hypostasis Patris effluat. At egebunt, puto, etiam tertio quodam subiecto, ⟨sc.⟩ materia, ut in ea privationem et formam videant percipiantque, et omnino simplicitatem et immaterialitatem Dei e medio tollant, et sic fortasse, iuxta ipsos, privatio universorum causa poneretur.

8. Quod autem ipsi revera hac opinione teneantur, dignosci posset ex his, quae nunc de paternitate et filiatione et proprietate ⟨personali⟩ Spiritus dicta sunt. Nemo enim est — dum utcumque inter homines reputetur —, qui, si differentiam esse paternitatis et Patris in consistendo et in non consistendo per se perspexerit, ad conceptum privationis non pervenisset. Essentiam enim paternitatis reponebant in eo quod non per se sit. Ergo si paternitas operatio est, ut dixi, operationem autem sic definierunt, tanquam eius sit non per se consistere, et idipsum proprium privationis est; quo pacto viris istis evidens omnino non fit privationem poni rerum omnium, quin etiam, ipsius Trinitatis causam? Ex tali enim operatione et creationem prodire fecerunt. Hac ratione, impie decernentes in Ecclesia Christi, id quod per se non consistit operationis nomine appellantes, per aliquid, quod non est, et Deum et res omnes producunt. At vero si, absurditatum harum causa, neque operationem neque hypostasim paternitatem dicent, in quonam collocaverint eam? nisi forsitan nobis tertium permixtum monstrum, nescio quod, paternitas in Deo esse appareat, quae neque essentia sit, neque hypostasis, neque operatio, sed materia quaedam informis, sine modo, sine quanto.

9. Grave igitur est invenire quid tandem ipsi dicant paternitatem vel filiationem esse. Et quidem absurda, qualia supposita sunt, ex praemissis non claris concluserunt; quid autem sit res, ex qua illa fluant, nullatenus unquam ostendere curarunt. Et, hac de causa, oportet primum ut ab ipsis doceamur quid tandem aliquando paternitatem esse proferant. Absurdum enim est quem-

τί ποτ᾽ ἄρα τὴν πατρότητα λέγουσιν. Ἄτοπον γὰρ μὴ συνιέντας ὅ τί δηλοῖ τοὔνομα, μάτην συλλογίζεσθαι περὶ τούτου.

Εἰ μὲν οὖν ἐνέργειαν φαῖεν, ἥτις οὐχ ὑφίσταται καθ᾽ αὑτήν, τὰ ἐκ ταύτης τῆς ὑποθέσεως ἀποβαίνοντα ἄτοπα μετὰ θάρρους τις ἐξαριθ-
5 *μείτω. Εἰ δὲ μεταβαλόντες ὑπόστασιν εἴποιεν καθ᾽ αὑτὴν ὑφισταμένην, μεθ᾽ ἡμῶν ἐστάτωσαν· παντάπασι γὰρ ἀνένδεκτον τὴν πατρότητα ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ θεοῦ διαιρεῖν. Οὐκοῦν καὶ ἐξ ὧν ὁ ἀληθὴς ἐπρέσβευσε λόγος καὶ ἐξ ὧν ὁ ἐναντίος δι᾽ ἄλλην συνεπέρανε χρείαν, περιφανέστατα δείκνυται πατρότητα μὲν καὶ πατέρα ταὐτὸν εἶναι, καὶ δι᾽ ἑκα-*
10 *τέρων τῶν λόγων ἡ αὐτὴ ὑπόστασις· πᾶσα δὲ θεία ὑπόστασις καθ᾽ αὑτὴν ὑφίσταται καὶ οὐκ ἐν ἑτέρῳ τὸ εἶναι ἔχει. Τοῦτο δ᾽ ἐστὶν ἡ οὐσία.*

[ι᾽]. Εἰ δ᾽ εἰς τελευταίαν ἄγκυραν καταφύγοιεν, μὴ ταὐτὸν λέγοντες τοὺς θεολόγους ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν φῆσαι, τὸν μὲν λόγον ὀρθῶς εἰρημένον εἴπομεν ἄν, οὐ μὴν διὰ τοῦτον τὸν λόγον οὐκ οὐσία ἂν εἴη
15 *θεοῦ ἡ ὑπόστασις· τὸ γὰρ οὐκ οὐσία στέρησιν δηλοῖ τῆς οὐσίας, εἴρηται δὲ τοῖς ἔξω πὰν τὸ διαιρούμενον τῇ οὐσίᾳ στέρησιν εἶναι. Ὡς γὰρ κατὰ ποιὸν τὸ μέν ἐστι λευκόν, τὸ δὲ μέλαν, κατὰ δὲ ποσὸν τὸ μὲν τέλειον, τὸ δ᾽ ἀτελές, οὕτω γε καὶ κατὰ τὴν οὐσίαν τὸ μέν ἐστιν αὐτῆς μορφή, τὸ δὲ στέρησις. Καὶ ὅλως ἡ στέρησις ἐν τῇ οὐσίᾳ δείκνυται· ὅπου γὰρ*
20 *ἡ γένεσις, ἐκεῖ καὶ ἡ οὐσία· αἱ δὲ γενέσεις, ἐκ τῶν ἀντικειμένων, τὰ*
f. 33r *δὲ τούτων ἀντικείμενα στέρησις καὶ εἶδος. || Ὃ τοίνυν ἄρα οὐκ ἔστιν οὐσία, στέρησις ἂν εἴη. Ἵνα δὲ καὶ λόγον ἀποστολικὸν τῇ ἀποδείξει συνενέγκωμεν, « αἰχμαλωτίζοντες — κατ᾽ αὐτόν — πᾶν νόημα εἰς Χριστόν », « ὁ τοῦ θεοῦ — φησί — υἱὸς Ἰησοῦς Χριστός, ὁ ἐν ὑμῖν*
25 *δι᾽ ἡμῶν κηρυχθείς, οὐκ ἐγένετο ναί καὶ οὔ, ἀλλὰ ναὶ ἐν αὐτῷ ἐγένετο», καὶ πάλιν· « ἐν αὐτῷ ναί, καὶ ἐν αὐτῷ ἀμήν »· διελοῦντος τοῦ λόγου, ὅτι οὐκ ἔστι τι ἐν τῷ θεῷ στερητικόν, οὐδ᾽ οἷον τί ποτε τὴν ἀντίφασιν συνεισενεγκεῖν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ναὶ καὶ τὸ οὔ, ἀλλ᾽ ἐν αὐτῷ διαπαντὸς τὸ ναὶ καὶ τὸ ἀμήν· τὸ γὰρ ναὶ τοῦ θεοῦ ἀλήθειά ἐστι, τῇ δ᾽ ἀληθείᾳ τὸ*
20 *πρῶτον οὔσῃ οὐκ ἔστι τι ἐναντίον, ὅπερ ἐστὶ τὸ μὴ ὄν· ὥστ᾽ ὀρθῶς*

20-21 *cfr. de his* ARISTOTELES, *Metaphys. VII*, 3, 1; *XIII*, 4, 6. 23-24 *cfr* 2 COR, *X*, 5. 24-26 *cfr.* 2 COR. *I*, *19-20*.

piam de aliqua re frustra ratiocinari, cuius quid significet nomen minime callet.

Itaque, si dicerent operationem esse, quae non consistit per se, quivis audeat enumerare, quae hypothesim hanc consequuntur absurda. Verum si, opinione mutata, affirmarent hypostasim per se consistentem esse, nobiscum stent, quippe cum admitti prorsus nequeat, ut paternitas a Patre et Deo seiungatur. Quare, et ex his quae vera ratiocinatio praevalere fecit, et ex his quae opposita ⟨ratiocinatio⟩ alia necessitate conclusit, perquam evidenter ostenditur, ex una parte, paternitatem et Patrem idem esse et sub utroque verbo eandem hypostasim designari, ex alia autem, omnem hypostasim divinam consistere per se et non in alio esse suum habere. Atqui illud essentia est.

10. Verumtamen si, in extremam ancoram confugientes, assererent non idem a theologis dici hypostasim et essentiam, fateremur quidem rationem recte prolatam fuisse, at sane nequaquam ob id sequi hypostasim in Deo essentiam non esse; etenim non essentia, privationem essentiae manifestat, et a philosophis dictum habetur, quaecumque ab essentia secernantur, privationem esse. Quemadmodum enim in linea qualitatis aliud album est, aliud nigrum, et in linea quantitatis, aliud completum, aliud incompletum; ita quoque, ad essentiam quod attinet, aliud quidem forma eius est, aliud autem privatio. Et, uno verbo, privatio in essentia ostenditur; ubi enim generatio est, ibi et essentia; generationes autem, ex oppositis; sed opposita in his, privatio et species. Quapropter, id sequitur: quidquid essentia non est, privationem fore. Ut autem Apostoli verba simul cum demonstratione afferamus, « in captivitatem — secundum ipsum — redigentes omnem intellectum in obsequium Christi », « Dei Filius — ait —, Iesus Christus, qui in vobis per nos praedicatus est..., non fuit *est* et *non*, sed *est* in illo fuit »; et iterum: « In illo *est* et per ipsum *amen* »; distinguente his verbis Apostolo, non esse in Deo quidquam privativum, nec quod unquam possit contradictionem admittere, qualia sunt *est* et *non*, sed in ipso semper *est* et *amen* vigere. Dei etenim *est* veritas est, veritati autem, quae sit prima, nihil exsistit contrarium, quale

οὐδ' ἐστί τι ἐν τῷ θεῷ, ὅπερ οὐκ ἔστιν ἀλήθεια. Ὁ λέγων τοίνυν εἶναί τι ἐν τῷ θεῷ, ὅπερ οὐκ ἔστιν ἡ οὐσία αὐτοῦ, ἄντικρυς λέγει ὅτι ἐστί τι ἐν τῷ θεῷ, ὅπερ οὐκ ἔστιν ἀλήθεια.

[ια']. Εἰ δὲ τὸ ἀγέννητον ἐπαγάγοιεν ἢ τὸ ἄναρχον ἢ τὸ ἀγένητον
5 *ἢ τὸ ἀναίτιον ἐπὶ πατρός, ἢ καὶ τ' ἄλλα, ὅτι ἀθάνατον, ὅτι ἀνώλεθρον, ὅτι ἀπαθές, οὐδ' οὕτως ἂν ἡμᾶς ἕλοιεν. Πρῶτον μὲν ὅτι οὐχ ὑποστατικὰ ταῦτα — δεῖ γάρ, ἑνὸς ὄντος προσώπου τοῦ θεοῦ καὶ πατρός, ἓν εἶναι καὶ τὸ ὑποστατικόν —, καὶ ὅτι γεννᾷ, μόνον, πατὴρ ἂν εἴη, οὐκέτι δ' ὅτι ἀγέννητος — τοῦτο γὰρ καὶ τῷ πνεύματι ἐφαρμόσει, φαίη δ' ἄν*
10 *τις καὶ ἐπ' ἄλλων πολλῶν, ἅπερ οὐκ ἐγεννήθησαν —· οὐ μὴν οὐδὲ τὸ ἀναίτιον ἢ ἄναρχον ὁπωσοῦν συνεισάγεται εἰς τὸ πατέρα εἶναι. Δυνατὸν γάρ, καὶ δίχα τοῦ πατέρα εἶναι, ἀναίτιον εἰπεῖν καὶ ἄναρχον — ὃ γὰρ μηδαμῇ μηδαμῶς ὑπῆρξεν, οὔτ' ἀρχὴν ἔσχεν οὔτ' αἰτίαν —· γεννῶντα δὲ μὴ εἶναι πατέρα, οὐδ' ἐπινοῆσαι δυνατόν. Ὀρθῶς ἄρ' ἔφαμεν οὐδὲν*
15 *ὑποστατικὸν ἐν θεῷ στερητικῶς ἐκφέρεται, οὐδ' ὅσα κοινῶς ἐπὶ τῆς τριάδος ὕμνηται· πάντα δὲ ταῦτα ὅσα τὴν τοῦ ὄντος θέσιν ἀπαναίνεται ἤ, κατὰ τὸν μέγαν Διονύσιον, ἀντιπεπονθότως ἔχουσι ταῖς ἕξεσιν αἱ στερήσεις — καὶ τὸ ἀόρατον ἐπὶ θεοῦ καὶ τὸ ἄνουν ὑπερβολικὸν φῶς καὶ ὑπερβολικὴ νόησις λέγοιτ' ἂν —, τῆς ἡμετέρας διανοίας παθήματα*
20 *θείημεν ἄν. « Ὅταν γάρ — φησίν — ὁ νοῦς εἰς τὸν ἄνω βυθὸν ἀποβλέψῃ — οὐκ ἔχων ὅπῃ στῇ — καὶ ἀπερείσηται ταῖς περὶ θεοῦ φαντασίαις, τὸ ἐνταῦθα ἄπειρον καὶ ἀνέκβατον ἄναρχον προσηγόρευσεν ». Οὐκοῦν ἀκριβῶς αἱ στερητικαὶ αὗται περὶ θεοῦ φωναὶ τῆς ἡμετέρας διανοίας καὶ φαντασίας ἀποσυλήματα· στερητικὸν δέ τι ἐν τῷ θεῷ οὐδέν· ἐν*
25 *αὐτῷ δὲ μόνον ἀεὶ τὸ ναὶ καὶ τὸ ἀμήν.*

[ιβ']. Ἐκ δὴ τούτων φανερὸν ὅτι καὶ ἡ ὑπόστασις οὐσία ἂν εἴη· καὶ τοῦτο τῆς ἁπλῶς οὐσίας διενήνοχεν, ὅτι ἡ μὲν [ὑπόστασις] ἀναφορική, ἡ δ' ἀπολελυμένη· τὸ δ' ἀπολελυμένον τοῦ ἀναφορικοῦ λόγῳ μόνον

20-22 NAZIANZENUS, *In sanctum Pascha, IV MG 36, 628 B.*
27 *τοῦτο] melius fortasse τούτῳ.* ‖ *ὑπόστασις] substitui; οὐσία in ms., sed videas num. ιη'* (18) *ad finem.*

est non ens; ita ut, re quidem vera, nihil quidquam sit in Deo, quod non sit veritas. Quisquis igitur affirmat esse aliquid in Deo, quod essentia eius non est, asserit, e contrario, aliquid in Deo esse, quod veritas non est.

11. Quin, etsi adducerent, vicissim, agentes de Patre, quod *in*genitus sit, vel *im*principiatus, vel *in*creatus, vel *in*causatus, vel etiam cetera, ut puta, quod *im*mortalis sit, vel *im*periturus, vel *im*passibilis; nec sic quidem nos capere possent. Primum sane, quia nulla ex his personalia sunt — oportet enim in Deo et Patre, quemadmodum una eius persona est, ita etiam unum esse personale —, et quia ideo solum quod generat, Pater est, minime vero quia est ingenitus, cum id etiam Spiritui conveniat — immo vero etiam multis aliis, diceret fortasse quisquiam, quae generata non sunt —; minime, inquam, sed nec incausatum vel imprincipiatum quomodolibet conferunt ut Pater fiat. Fas enim est, quin sit pater, aliquid a nobis dici sine causa et sine principio esse; nam quod nullatenus unquam exstitit, nec principium habuit nec causam. At vero patrem non esse eum, qui generat, ne cogitare quidem possumus. Recte ergo diximus, nihil, quod personale sit, privative de Deo efferri, nec quanta communiter de Trinitate praedicentur; illa autem omnia, quae per modum negationis entis efferuntur, vel, iuxta magnum Dionysium, privationes habitibus contrarie sese habentes — quales essent *in*visibile et amens Dei, quae potius excessivum lumen et excessiva intellectio dicerentur —, inter passiones mentis nostrae collocanda erunt. « Cum enim — inquit — mentis obtutus in abyssum sursum dirigatur, nihil habens ubi consistat, et innitatur phantasticis de Deo conceptibus, quod ibi immensum et infinitum est, *im*principiati vocabulo designavit » (1). Igitur huiusmodi privativae circa Deum voces mentis nostrae et phantasiae spolia absolute sunt; privativum autem quid in Deo nihil prorsus, at, e contrario, semper solum et *est* et *amen* habetur.

12. Ex his, profecto, perspicuum fit hypostasim fore etiam essentiam, et hoc simpliciter ab essentia distingui, quod hypostasis quidem relativa, essentia vero absoluta sit. Absolutum autem a relativo solum ratione differt. Quapropter ratione non idem sunt

(1) Videtur adduci Ps.-Dionysius, sed citatio Gregorii Nazianzeni est. Cfr. paginam graecam.

διαφέρει· οὐκοῦν οὐ ταὐτὸν ὑπόστασις καὶ οὐσία τῷ λόγῳ, ὥσπερ καὶ ὁ δεξιὸς ἄνθρωπος τοῦ ἁπλῶς ἀνθρώπου, ὅτι ὁ μὲν ἄνθρωπος ἁπλῶς, ὁ δὲ πῶς ἔχων, ὅτι δεξιός.

Γ.

[ιγ']. Τούτων ὑποτεθέντων ῥᾴδιον ἂν εἴη καὶ τὴν τῶν σοφισμάτων
5 *ἐκείνων πλοκὴν τοῦτ' αὐτὸ παραστῆσαι ὅτι σοφίσματα.*

Πρὸς τὸ πρῶτον τοίνυν λέγομεν, ὅτι διὰ τῆς εἰς ἀδύνατον ἀπαγωγῆς οὐκ ὀρθῶς συνεπέρανε τρεῖς οὐσίας εἶναι ἐν τῷ θεῷ. Οὐδὲ γὰρ ἀνάγκη
f. 33v *διὰ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις, καὶ τρεῖς οὐσίας συνεισάγεσθαι· ‖ ἀλλ' ὥσπερ καὶ αὐτοὶ τὴν ὑπόστασιν ὁριζόμενοι οὐ συνῆγον τρία ὑφιστάμενα καθ'*
10 *αὑτὰ εἶναι — ἓν γὰρ τὸ εἶναι τῆς ὑπερουσίου τριάδος —, οὕτω καὶ ἡμεῖς οὐσίαν ἀναφορικὴν τὴν ὑπόστασιν ὁριζόμενοι, οὐ συνάγομεν τρεῖς οὐσίας. Ἀφελῶς δὲ καὶ τὸν μέσον ἔλαβεν ὅρον. Τῷ γὰρ ἀριθμῷ ἀριθμὸς ἕποιτ' ἂν καὶ τῷ πράγματι πρᾶγμα. Ἐπεὶ λοιπὸν τὸ μὲν πρᾶγμά ἐστιν ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, ἑνικῶς προφερόμενον, τὰ δὲ ὑποστατικὰ ἀριθμῷ*
15 *ὑποπίπτει, ἔδει τῷ μὲν πράγματι τὸ ἓν ἕψεσθαι, τοῖς δ' ὑποστατικοῖς τὸν ἀριθμόν. Νῦν δὲ τὸν κατηγορούμενον μεταμείψας, ἀντὶ τοῦ ἑνικοῦ τὸ ἀριθμητὸν εἰσήγαγε, καὶ δέον τὸν ἐξ ἀρχῆς κατηγορούμενον ὑποκείμενον ἐν τῷ μέσῳ θεῖναι, ὡς ἐξ ἄλλης ἀρχῆς ἐπήγαγε, τρεῖς δέ φησιν αἱ ὑποστάσεις· ὅπερ ἀσυλλόγιστον τὸ σχῆμα παρίστησιν.*

20 *[ιδ']. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν γυμνασίας ἕνεκα λέλεκται· τὸ δ' ὅτι καὶ κατὰ ἀρειανοὺς τὸν λόγον ἐξήνεγκε, τοῦτο παραστήσω. Ἀκούοντες γὰρ ἐκεῖνοι τέλειον θεὸν εἶναι τὸν πατέρα, τέλειον δ' ὡσαύτως θεὸν καὶ τὸν υἱόν, τὸ δ' αὐτὸ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρεῖς συνεπέραναν τελείους θεούς. Οἷς οὖν λόγοις οἱ θεσπέσιοι τούτους ἀπήλαυνον, τοῖς αὐτοῖς*
25 *καὶ ἡμεῖς χρώμενοι οὐχ ἁμαρτάνοιμεν ἄν. Ὡς γὰρ τὸ τέλειον τῆς θεότητος, ἐν ἑκάστῃ τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων παρόν, οὐκ ἐλυμήνατο διὰ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τὸ ἑνιαῖον τοῦ ἑνὸς θεοῦ, οὐδὲ τὸ τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἐν ἑκάστῃ τῶν ὑποστατικῶν λυμανεῖται τὸ ἑνικὸν τῆς μιᾶς οὐσίας. Εἰ δ' οὔ, πῶς φησιν ὁ κύριος· « Ζῶ ἐγὼ διὰ τὸν πατέρα »,*

17 ἐξαρχῆς *ms.* 29 δ' οὔ] εἰ δ' οὖν *ms. sine sensu*; ‖ IOAN. *VI*, 57.

hypostasis et essentia, quemadmodum et homo dexter ab homine simpliciter differt; habet enim quod sit homo simpliciter, quod vero dexter sit, aliquo modo.

III.

13. Quibus suppositis, facile esset ostendere complexum illorum sophismatum id ipsum fore, scilicet, sophismata.

Quoad primum, itaque, dicimus, non recte scriptorem conclusisse ex reductione ad absurdum tres essentias in Deo esse. Neque enim necessaria consecutio est ut, si tres hypostases adsint, tres etiam essentiae inferri debeant; sed sicut et ipsi, definientes hypostasim, tres subsistentes per se minime concluserunt — unum enim est esse superessentialis Trinitatis —, sic etiam nos, cum hypostasim definimus relativam essentiam, nequaquam concludimus tres essentias haberi. Sed etiam sine cura terminum medium sumpsit. Numerus enim numerum sequeretur, et res rem. Igitur siquidem essentia Dei res est singulariter prolata, quae autem personalia sunt numero subiacent, oportet ut quod est unum rei, personalibus vero numerus uniatur. Nunc vero, praedicato mutato, pro singulari numerabile induxit, et, cum debuisset praedicatum praemissae tanquam subiectum ponere in termino medio, illud velut ex alia praemissa intulit, et tres dixit hypostases; quod sane illogicam figuram praestat.

14. Verumtamen haec gymnasiae ergo dicta sunt. Quod autem et rationem protulerit arianis consonam, ostendam. Audientibus enim illis perfectum Deum Patrem esse, perfectum pariter Deum etiam Filium, eodemque modo Spiritum Sanctum, tres esse deos concluserunt. Igitur si eisdem argumentis et nos utimur, quibus inspirati Patres arianos expulere, profecto non errabimus. Quemadmodum enim perfectio divinitatis, in unaquaque Persona divina relucens, unicitati unius Dei minime nocuit, etiamsi tres Personae numerentur, sic nec etiam ideo quod in unaquaque Persona eadem essentia sit, detrimentum capiet unius essentiae singularitas. Quodsi ita non est, quomodo Dominus ait: « Ego vivo

ἀδύνατον δὲ ζῆν δι' ἕτερον, εἰ μὴ ἡ αὐτὴ οὐσία εἴη; πῶς δ' αὖθις· « Ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί »; εἰ μὴ γὰρ μίαν οὐσίαν εἶχον, οὔκουν ἐν ἀλλήλοις ἐλέγοντο. Τί δὲ πάλιν ὁ θεσπέσιος εἶπε Διονύσιος δι' ἀλλήλων καὶ ἐν ἀλλήλαις τὰς τρεῖς εἶναι θεαρχικὰς ὑποστάσεις;
5 *ἆρ' οὐ περιφανῶς δείκνυται μίαν εἶναι τὴν οὐσίαν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι; Ἔωλον τοίνυν παντελῶς, διότι τρεῖς εἰσιν αἱ ὑποστάσεις, μὴ καὶ μίαν τὴν αὐτὴν οὐσίαν δι' ἑκάστης πρεσβεύεσθαι.*

[ιε']. Πρὸς τὸ δεύτερον. Καὶ τοῦ ἑνὸς μέσου τιθεμένου συμπεραίνεται ὅτι τὰ ὑποστατικὰ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν ἡ οὐσία αὐτοῦ. Τοῦτο δὲ
10 *ψεῦδος, καὶ διὰ τὸ στέρησιν ἐπεισάγειν ἐν τῇ ὑπερουσίῳ τριάδι, ἔτι γε μὴν καὶ δι' αὐτὸ τοῦτο τὸ καθολικὸν τῆς πίστεως δόγμα. « Ἓν γάρ — φησὶν ὁ Θεολόγος — τὰ τρία, καὶ τὰ τρία ἓν τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν, ἃ ἡ θεότης ». Εἶτα καὶ τὸ ἓν ὁμώνυμός ἐστι φωνή, ἐπὶ πολλῷ λεγόμενον. Ἀπροσδιορίστως τοίνυν τοῦτο λαβὼν τὸν παραλογισμὸν*
15 *ἐξήνεγκε. Τὸ γὰρ ἓν ἄλλως λέγεται, ὅταν ἓν ὦσι τῷ πράγματι, ἄλλως δέ, ὅταν οὐχ ἓν τῷ ἀριθμῷ· καὶ τὸ μὲν πρὸς τὸ ἓν τῷ ἀριθμῷ ἀντιφάσκεται, τὸ δὲ πρὸς τὸ ἓν τῷ πράγματι.*

[ις']. Πρὸς τὸ τρίτον. Καὶ σχεδὸν ὂν τῷ δευτέρῳ ταὐτόν, πολλὴν ἐπιμαρτύρεται τὴν ἄνοιαν τῷ συνθέντι. Τὸν γὰρ ἀντιφατικὸν τρόπον
20 *διακρίνεσθαι τὰς τρεῖς θεαρχικὰς ὑποστάσεις τῆς ἑαυτῶν οὐσίας, προήγαγον πρᾶγμα παντελῶς || ἀπῳδὸν ἐν τῷ θεῷ λέγεσθαι. Καθάπερ* f. 34r *δέδεικται, μηδ' ἐν τούτῳ τὸν μέσον σκεψάμενοι. Ἄλλος γὰρ λόγος ἐστὶ τὸ διακρίνεσθαι τῷ ἀριθμῷ, καὶ ἄλλος τὸ διακρίνεσθαι τῷ πράγματι, καὶ ἐπ' ἄλλου καὶ ἄλλου μέσου ταῦτα συμβαίνει· οἱ δὲ γενναῖοι*
25 *φαύλως τὴν λογικὴν ἐκμελετήσαντες, τὸν αὐτὸν μέσον ἐπὶ διαφόρων κατηγορουμένων παρειληφότες, ἀμαθῶς ὁμοῦ καὶ ἀσεβῶς συνελογίσαντο ὅτι τὰ ὑποστατικὰ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν ἡ οὐσία αὐτοῦ.*

2 IOAN. *XIV, 11.* 3-4 PS.-DIONYSIUS, *cfr. De div. Nominibus, II, 4 et IX, 10 (MG 3,641A; 917A).* 5 ἄρ' οὐ *ms.* 11-13 GREG. NAZIANZENUS, *cfr. Orat. XXXI (Theol. V, 9 et 14) = MG 36, 144A; 148D-149A. Solum quoad sensum. Et epist. ad Cledonium = MG 37, 180B.* 21 ἀπῶδον *ms.*

propter Patrem », cum nequeat quis vivere propter alium, nisi amborum eadem essentia esset? et quomodo iterum: « Ego in Patre et Pater in me est »? nisi enim unam essentiam haberent, non in se esse mutuo dicerentur. Cur autem, vice versa, a Deo inspiratus Dionysius invicem per ipsas et in ipsis dixit esse tres Personas divinas? numquid non evidenter unam esse essentiam in tribus Personis demonstratur? Omnino igitur obsoletum est dicere, idcirco quia tres hypostases sunt, non etiam unam in singulis essentiam dominari.

15. *Quoad alterum.* Etiam « uno » tanquam termino medio adhibito, concluditur proprietates personales in Deo essentiam eius non esse. Id autem falsum est, tum quia privatio inducitur in superessentiali Trinitate, tum adhuc propter hoc ipsum fidei catholicae [Trinitatis] dogma. « Unum enim tria — ait [Nazianzenus, nomine] Theologus — et tria unum ea sunt, in quibus divinitas est, vel, ut melius dicam, quae divinitas sunt ». Deinde, vox « unum » homonyma est, quae de multis praedicatur. Indeterminate igitur ipsam sumens, paralogismum invexit. Aliter enim « unum » dicitur, cum quaedam unum sunt re, aliter vero cum unum numero non sunt; in priori casu, scilicet, unum contraponitur numero, in altero autem rei.

16. *Quoad tertium.* Cum fere identicum sit praecedenti non parum insipientiae in auctore testatur. Distingui enim tres divinas Personas ab ipsarum essentia contradictorio modo, quid omnino dissonans esse praemisi, cum de Deo agitur. Quemadmodum ostensum est, nec etiam hic terminum medium inspexerunt. Aliud enim est discriminari numero et aliud discriminari re, et diverso termino medio haec afficiuntur. At vero nobiles hi, logices regulas perperam attendentes, unum idemque terminum medium diversis praedicatis applicuerunt, ac imperite simul et impie ratiocinio concluserunt personales proprietates in Deo essentiam ipsius non esse.

[ιζ']. Πρὸς τὸ τέταρτον. Ὅσον μὲν ἀπὸ τῶν κειμένων, οὐδεὶς γίνεται συλλογισμός, εἰ μή που διελόντες τὸ κοινόν, μέσον θέμενοι συναγάγοιεν ὅτι ἡ οὐσία οὐκ ἴδιον, εἶτ' αὖθις διὰ μέσου τοῦ ἰδίου συλλογίσαιντο ὅτι ἡ οὐσία οὐκ ἔστιν ὑπόστασις. Εἴρηται τοίνυν ὅτι ἁπλῶς
5 οὐσία ἡ ὑπόστασις οὐ λέγεται, οὐσία ⟨οὐ⟩ μέντοι ἀναφορικὴ καὶ μάλα λέγεται.

[ιη']. Πρὸς τὸ πέμπτον, ἀνδρῶν ἦν ἀγαθῶν μὴ τὰ πῶς τοῖς πατράσι λεγόμενα ἁπλῶς παραδέχεσθαι, καὶ μάτην ὡσπερεὶ τὰ παιδάρια σοφίζεσθαι, ἢ καὶ κατὰ τοὺς ὄφεις ὡς εἴς τινα φωλεὸν τὸ ψεῦδος ὑποδύεσθαι·
10 ἐξετάζειν δὲ πρὸ παντὸς τίνα τρόπον ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν ἔφασαν οὐ ταὐτόν. Ἐν ᾗ γὰρ ὁ μέγας Ἀθανάσιος, λόγῳ συμφωνῶν οἷς καὶ ἡμεῖς εἰρήκαμεν, « Οὐχ ὡς πρᾶγμα — φησίν — ἄλλο οὐσίαν καὶ ἄλλο ὑπόστασιν εἶπον, ἀλλ' ὡς ἄλλο τι σημαινούσης τῆς οὐσίας καὶ ἄλλο τῆς ὑποστάσεως· ὡς ὁ κόκκος τοῦ σίτου λέγεται καὶ ἔστι σπέρμα καὶ καρπός,
15 οὐχ ὡς πρᾶγμα ἄλλο καὶ ἄλλο· ἄλλο δέ τι σημαίνει τὸ σπέρμα, καὶ ἄλλο ὁ καρπός ». Ἔπειτα καὶ αὐτοὶ πάντως οὕτω γε τὴν ὑπόστασιν ἔφασαν, ἥτις ὑφίσταται καθ' αὑτήν, ὥσπερ δὴ καὶ ἡ οὐσία, καὶ λόγῳ ταῦτα μόνον διαφέροντα, ὅτι ἡ μὲν ἁπλῶς λέγεται, ἡ δ' ὑπόστασις πῶς, ὅτι ἀναφορικῶς.

20 [ιθ']. Πρὸς τὸ ἕκτον. Ἄλλος λόγος ἐστὶ μεγεθῶν, ἄλλος δ' οὐσίας. καὶ τὰ μὲν τὸ ἴσον ἐπιδέχεται καὶ τὸ ἄνισον, καὶ τὸ διπλάσιον καὶ τὸ ἥμισυ, καὶ τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον· ἡ δ' οὐσία τούτων παντελῶς ἀνεπίδεκτος. Ἄτοπον τοίνυν τὰ τοῖς μεγέθεσι συμβαίνοντά πως ζητεῖν ἐπὶ τῆς οὐσίας, ἑτερογενῆ γὰρ δήπου ταῦτα καὶ παντελῶς ἀσύμβατα.
25 Ἔπειτα καὶ ὁ λόγος οὕτω προάγεται· τὰ πρὸς τὸ αὐτὸ τὸν αὐτὸν ἔχοντα λόγον ἴσα ἀλλήλοις ἐστί· ὥστε τὸ ταὐτά, τὸ ἄτοπον ὑπάγει· τὰ δ' ἴσα τὸν λόγον οὐ λυμαίνεται, ἴσος γὰρ πατρὶ ὁ υἱὸς τῆς παρθένου τεθεολόγηται.

2 θέμενοι] *in marg. ms.* 5 οὐ[2]] *suppl. ex sensu distractionem scribae.* 12-16 PS.-ATHANASIUS, *De Sancta Trinitate Dialogus, I, 12 = MG 28, 1136D-1137A.*

17. *Quoad quartum.* Profecto, ut iacent res, nullus conficitur syllogismus; nisi forte, distinguendo quod « commune » est, terminum medium posuerint, ut concludant essentiam quid proprium non esse, et postea, adhibendo iterum tanquam terminum medium quod « proprium » est, essentiam non esse hypostasim ratiocinio deduxerint. Dictum sane est hypostasim de se essentiam non dici, cum certo certius essentia maxime relative non efferatur.

18. *Ad quintum* quod attinet, proborum hominum fuisset, quae *certo quodam modo* a Patribus dicta sunt, non absolute sumere, nec incassum, velut pueriles nugae, sophistice argumentari, vel, serpentum more, venenum tanquam in cavernam quandam exuere; sed inquirere imprimis quonam sensu ipsi affirmarint hypostasim et essentiam idem non esse. Sic enim alicubi magnus Athanasius, verbis consonans quae a nobis dicta sunt: « Non tanquam res — inquit — aliud essentiam esse et aliud hypostasim asserui, sed ceu si aliud indicaret essentia et aliud hypostasis; sicut granum tritici dicitur et est semen et fructus, non velut alia et alia res. Aliud tamen sub *semine* et aliud sub *fructu* intelligi datur ». Deinde, et ipsi [Patres] omnino dixerunt hypostasim consistere per se, quemadmodum sane et essentiam, et ratione solum inter se differre; eo quod essentia quidem absolute, hypostasis vero cum modalitate, id est, relative dicatur.

19. *Quoad sextum.* Alia ratio quantitatum est, alia vero essentiae. Et illae quidem in se recipiunt aequale et inaequale, duplum et dimidium, maius et minus; at vero essentia talibus affici nullatenus poterit. Igitur absurdum est ea, quae quantitatibus quovis modo accidunt, de essentia quaerere, heterogenea enim illa sunt absque dubio et nequaquam convenire possunt. Praeterea, ratiocinium sic procedit: quae ad eandem rem eandem servant rationem, *aequalia* sunt invicem, ita ut absurditas inferatur, si dicantur *identica.* Quod autem praedicentur aequalia, ratiocinium minime deturbat: aequalis Patri, verbi gratia, Virginis Filius a theologis asseritur.

[κ']. Πρὸς τὸ ἕβδομον. Καὶ λύεται μὲν διὰ τῶν ἐν τῷ πρώτῳ, ἴσως ἂν δὲ καὶ δι' ὧν ἄλλων εἴπομεν, καὶ τῶν νῦν ῥηθησομένων, καλαμίνην ῥάβδον ἑαυτοῖς εἰς ἀσφάλειαν ὑποστήσαντες. Πρῶτον μὲν ἐξ
f. 34v ὧν ὁ μέγας Ἀθανάσιος || εἴρηκε· « Λέγοντες γὰρ — φησί — θεὸν καὶ
5 ὀνομάζοντες πατέρα, οὐδέν τι ὡς περὶ αὐτὸν νοοῦμεν, ἀλλ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ σημαίνομεν ». Ὥστ' οὐχ ἡ πατρότης περὶ τὸν πατέρα, ὡς ἂν εἴποιεν — οὐδὲ γὰρ νοοῦμέν τι περὶ τὸν πατέρα —, ἀλλὰ πατέρα, καὶ πατρότητα ἀκούοντες, μηδενὸς ἄλλου παρεμπίπτοντος νοήματος αὐτὴν τὴν οὐσίαν τοῦ ὄντος ὄντως νοοῦμεν. Ἐπεξεργαζόμενος δ' αὖ
10 εἰς τὸν λόγον ὁ μέγας· « Εἰ γὰρ λέγοντες — φησίν — ἡμεῖς θεὸν ἢ ὀνομάζοντες πατέρα μὴ αὐτὴν τὴν ἀόρατον αὐτοῦ καὶ ἀκατάληπτον σημαίνειν οὐσίαν, ἀλλά τι περὶ αὐτόν, μεμφέσθωσαν μὲν τὴν σύνοδον τὴν γράψασαν ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν, κατανοείτωσαν δὲ ὅτι δύο ταῦτα βλασφημοῦσιν οὕτω διανοούμενοι, τόν τε γὰρ θεὸν σωμα-
15 τικόν τινα εἰσάγουσι, καὶ τὸν κύριον, οὐκ αὐτοῦ τοῦ πατρός, ἀλλά τινος τῶν περὶ αὐτὸν υἱὸν εἶναι καταψεύδονται ». Καὶ πάλιν· « Εἰ μὲν οὖν τὸν πατέρα ὀνομάζοντες ἢ τὸ « θεὸς » ὄνομα λέγοντες οὐκ οὐσίαν σημαίνετε, οὐδὲ αὐτὸν τὸν ὄντα, ὅπερ ἐστὶ κατ' οὐσίαν, νοεῖτε, ἀλλ' ἕτερόν τι περὶ αὐτόν, ἔδει μὴ γράφειν ὑμᾶς ἐκ τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν, ἀλλ' ἐκ
20 τῶν περὶ αὐτὸν ἢ τῶν ἐν αὐτῷ ». Καὶ τί κωλύει, λοιπόν, καὶ τὸν πατέρα — εἰ δὲ βούλοιντο, καὶ τὴν πατρότητα, διὰ πλειόνων γὰρ καὶ τοῦτ' ἀποδέδεικται ταὐτὸν εἶναι πατρότητα καὶ πατέρα — οὐσίαν δηλοῦν, καὶ μὴ ἄλλης οὐσίας τὸν υἱὸν εἶναι ἀλλὰ τῆς αὐτῆς; Διότι πατρότης καὶ υἱότης εὐσεβῶς ὑφ' ἡμῶν πεπρέσβευται· οὐδὲ γὰρ δύο οὐσίας ἐπὶ πατρὸς καὶ
25 υἱοῦ τὸν μέγαν εἴποιεν ἂν ἐγνωκέναι, τὴν πατρότητα οὐσίαν δηλοῦν φήσαντα.

[κα']. Ἔπειτα ἄνθρωποι ὄντες, λανθάνουσιν ὅπερ εἰσίν. Οὐδὲ γὰρ δύο ἐροῦσι φύσεις ἐφ' ἑαυτῶν, ὅτι οἱ μὲν πατέρες ὄντες γεννητικὴν ἑαυτοῖς συνεισάγουσι φύσιν, οἱ δ' ὄντες υἱοί, γεννητήν· ἡ γὰρ αὐτὴ καὶ
30 μία φύσις τῶν ἀνθρώπων ἐν μὲν τοῖς πατράσι γεννητικὴν αὐτὴν παρί-

2 ἴσωσαν *ms.* 4-6 ATHANASIUS, *De decretis Nicaenae Synodi, cap. 22 = MG 25, 456A.* 10-16 ATHANASIUS, *ibid., 453D-456A.* 16-20 ATHANASIUS. *Ad sensum haec omnia ibid., cap. 19 (MG 25,448D-449C), sed praesertim in continuatione cap. 22, quod maxime respicere videtur auctor (MG 24, 456AC).*

20. *Quoad septimum.* Solvitur profecto ex dictis ad primum, et fortasse etiam ex responsionibus ad cetera, et ex his quae nunc dicturi sumus, arundinem et virgam ipsis ad securitatem apponentes. Primum quidem, ex his quae magnus Athanasius scripsit: « Dum *Deum* — ait — dicimus, et *Patrem* nominamus, non aliquid circa ipsum intelligimus, sed ipsam eius essentiam significamus ». Ita ut non aliquid circa Patrem paternitas sit, sicut fortasse dicerent — neque enim quidquam cogitamus quod circa Patrem stet —; sed cum audimus *Patrem* et *paternitatem*, nulla alia superaddita cogitatione, re quidem vera ipsam eius essentiam, qui est, intelligimus. Elaborans autem ulterius rationem hanc magnus doctor: « Si cum *Deum* dicimus — ait —, vel *Patrem* nominamus, non eius essentiam, quae nec videri nec comprehendi potest, sed aliquid eorum, quae circa ipsam sunt, significamus, incusent quidem erroris Synodum, quae Filium ex essentia Patris esse pronuntiavit; intelligant tamen se, dum ita sentiunt, duplicem blasphemiam proferre. Etenim et Deum quendam corporeum inducunt, et Dominum non suimet Patris sed cuiusdam eorum, quae circa ipsum sunt, Filium esse mentiuntur ». Et denuo: « Si igitur cum *Patrem* nominatis, vel nomen ' Deus ' dicitis, non significatis essentiam, nec ipsum qui est — scilicet, per essentiam — cogitatis, sed aliquid aliud circa ipsum, satius esset non scribi a vobis Filium ex Patre, sed ex his quae circa ipsum vel in ipso sunt ». Et quid, ceterum, impedit quominus essentiam indicet *Pater* et, si volunt, etiam *paternitas* — pluribus namque ostensum iam est idem esse paternitatem et Patrem —, neque alterius essentiae sed ipsiusmet Filium esse? Itaque paternitas et filiatio pie a nobis coluntur. Neque enim dicerent duas essentias in Patre et Filio magnum doctorem agnovisse, dum paternitatem essentiam ostendere asseruit.

21. Deinde, cum homines sint, latet eos id ipsum esse. Non enim dicent duas naturas in se ipsis haberi, eo quod, si patres sunt, inferant generativam esse ipsorum naturam, genitam vero, si filii; una enim eademque hominum natura, in patribus quidem generativam, in filiis autem genitam ipsam ponit; etenim quod est unum

στησιν, ἐν δὲ τοῖς υἱέσι, γεννητήν· πρὸς γὰρ τὰ ὑποκείμενα τὸ αὐτὸ καὶ ἓν ἄλλο τ' ἄλλως διήκει. Οὔκουν θαυμαστέον, ἐξ ἀμυδρᾶς εἰκόνος, εἰ καὶ ἡ μία, φαίημεν ἄν, καὶ ἁπλουστάτη φύσις καὶ οὐσία τοῦ θεοῦ, ὅλη οὖσα ἐν τῷ πατρί, πατρικὴ οὐσία ὕμνηται. Ἡ δ' αὐτὴ καὶ ἐν τῷ υἱῷ ἀπαραλ- 5 *λάκτως ἐπιλάμπουσα υἱϊκῶς διαπρέπει· τὸ δ' αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς προβλητικῆς τοῦ πνεύματος ἰδιότητος. Οὐ γὰρ παρήλλαξε τὸ ἓν διὰ τὰ ὑποκείμενα πρόσωπα — ὥσπερ οὐδὲ ἡ μία δημιουργικὴ δύναμις —, εἰ καὶ οὐχ* f. 35r *ὡσαύτως πρόεισιν, ἀλλ' ἐν μὲν τῷ πατρὶ γεννητικῶς καὶ || πατρικῶς, ἐν δὲ τῷ υἱῷ γεννητῶς καὶ υἱϊκῶς, ἐν δὲ τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἐκπορευ-* 10 *τικῶς τεθεολόγηται.*

Δ.

[κβ']. Ταῦτ' εἰπόντων ἡμῶν, εἰ μὲν καὶ αὐτοὶ τὰ δέοντα ποιοῦντες συνίοιεν, ἡμᾶς τε πραγμάτων ἀπαλλάξουσι καὶ ἑαυτοὺς τὰ μέγιστα ὠφελήσουσιν. Εἰ δὲ καὶ μετὰ τὴν ἀπόδειξιν οὐχ ἧττον εἰς ἀναβολὰς ἀφίκοιντο, τῆς ἀποπληξίας αὐτοὺς ἐκθήσομεν. Τυχὸν τότε γνώσονται, 15 *ὅτε πάντως τὸ μαθεῖν φροῦδον.*

4 *prius in ms.* πατρικῇ. 11 μὲν *inter lin. in ms.* 12 *corr., in ms.* συνιοῖεν.

idemque alio et alio modo [diversa] subiecta pervadit. Nulla autem ratione mirandum est, si, obscurae imaginis ope, unam simplicissimamque naturam et essentiam Dei, quae tota in Patre subsistit, paternam essentiam celebrari dixerimus. At eadem quoque in Filio, modo filiationis proprio, sine mutatione splendescit; et idem etiam de proprietate spirationis quoad Spiritum Sanctum asserendum est. Non enim discissum est *unum* Personarum subiectarum causa — quemadmodum neque unica [ipsarum] creativa virtus —, etiamsi non eodem modo in singulis procedat, sed in Patre quidem ut quid generativum et paternum, in Filio autem ut quid genitum et modo proprio filii, in Spiritu Sancto denique ut quid spiratum a theologis consideretur.

IV.

22. Haec postquam exposuimus, si et ipsi cordate sentient, ut oportet, nobis quidem negotium non facessent, sibimet ipsis vero vel maxime proderunt. Sed si, demonstratione facta, nihilo tamen secius ad indutias confugerint, ipsos habebimus ut amentes. Forte tunc scient, cum discere penitus perditum sit.

(*Sequuntur animadversiones*).

OBSERVACIONES

El examen atento de este escrito, y las circunstancias todas que le rodean, nos fuerzan a investigar, en lo posible, varios problemas que fácilmente saltan a la vista. Lo peor es que, con los datos hasta hoy conocidos, no podremos llegar siempre a soluciones de todo punto definitivas.

1. Autenticidad del escrito

Tenemos que comenzar por asegurarnos, posiblemente, de que Juan Ciparisiota es en realidad el autor de esta nueva aportación antipalamítica. Más que nada, para disipar una sombra de duda, suscitada por el insigne Cardenal Mercati, ya fallecido, descubridor de este y otros muchísimos tesoros de la teología bizantina, ocultos en la Biblioteca Apostólica Vaticana, mientras era Prefecto de ella (1).

Porque al examinar los escritos de Prócoro Cidonio, se encuentra Mercati con que, en el ms. Ambrosiano D. 28 sup., fol. 47-56, hay una copia (2) de nuestro opúsculo, que aparece anónimo, y con la añadidura de un prólogo, en el cual su autor — sea quien sea — remite a los libros II y V de una obra suya. Parece que no se puede dudar que *esa obra suya* es la « De essentia et operatione », ya de antes atribuída a Gregorio Acíndino, pero que Mercati demostró invictamente ser de Prócoro Cidonio (3). Ahora bien: como en el mismo códice Ambrosiano, además del libro VI del « De essentia et operatione » (4), se hallan extractos precisamente de los libros II y V de esa obra, surge espontánea la duda de que también el autor del escrito, que nos ocupa, sea el mismo Prócoro.

(1) Cfr. G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone... ed altri Appunti per la storia della teologia... bizantina del secolo XIV*. « *Studi e Testi* » 56. Città del Vaticano 1931, pp. 20-21.

(2) Bastante imperfecta, por cierto.

(3) Mercati, *Notizie...*, pp. 1-13.

(4) Editado ya por mí como de Prócoro en *OrChrPer* 20 (1954) 247-297, con introducción, comentario, texto griego y versión española.

Creemos, sin embargo, que no; porque no todo es apodíctico en la argumentación referida. El avisado lector podrá juzgar de las razones que vamos a exponer.

1) En el Vat. gr. 1102 expresamente se nombra como autor del opúsculo a Juan de Ciparisia. Esta razón, que a primera vista pudiera parecer a alguno no decisiva del todo — puesto que, por no tratarse de un autógrafo, de quien se conociera la letra, bien pudo equivocarse el compilador del códice, que recogió en él escritos de varia procedencia —, adquiere, sin embargo, gran precio cuando se la considera despacio. No deja de reconocerlo el mismo Mercati [1]. Pues, a la verdad, el Vat. gr. 1102 fue muy manejado por el eruditísimo Demetrio Cidonio, quien, al encontrar en él, como anónimos, escritos de su hermano Prócoro, puso allí mismo bien en claro de su puño y letra, a lo que parece, que aquellas páginas eran « *τοῦ ἱερομονάχου κυροῦ Προχόρου* » [2]. ¿No hubiera hecho lo mismo, corrigiendo el título *subrepticio* del escrito que estudiamos, si hubiera visto que « aquello » era también de Prócoro y no del Ciparisiota? Bien de relieve, para no verle, se leía este nombre, aislado en medio de la línea y con espacio divisorio — cosa rara en el códice — respecto del escrito precedente. Y cierto, además, que ese nombre no era el de un desconocido suyo, de quien ignorase sus escritos de polémica. Pues, no obstante, dejó sin tocar en el título aquel « *Ἰωάννου τοῦ Κυπαρισσιώτου* ».

2) Insinúa Mercati que buena manera de salir de dudas sería, quizás, hacer el cotejo de nuestro escrito con los libros « De essentia et operatione » Procorianos. Y ésto por razón de las expresiones fuertes, que en él se contienen, más propias — a su entender — del estilo de Prócoro que del modo de escribir del Ciparisiota en lo que de él conocemos. Sino que tal experiencia nos da un resultado del todo opuesto. Poco conocemos del Ciparisiota, mas es lo suficiente para que cualquier escrúpulo se desvanezca. Porque las obras de Prócoro — a excepción, tal vez, de la carta en defensa

(1) MERCATI, *Notizie...*, p. 21.

(2) Se trata de la minuta autógrafa de una profesión de fe de los monjes del Atos, donde estaba también Prócoro, con la correspondiente refutación, hecha por éste (fol. 251-264), y antes la misma Nota puesta en limpio autógrafa también (fol. 123-137).

propia al patriarca Filoteo ([1]) — se deslizan en un clima de calma y objetividad, atento siempre el joven y amable autor ([2]) no precisamente a herir susceptibilidades, sino a ilustrar el entendimiento con la clara exposición de los puntos teológicos controvertidos; mientras que Juan de Ciparisia, seguro de su poderosa dialéctica, arremete en seguida con dureza al adversario. Así le vemos, por ejemplo, en casi todos los capítulos de los dos tratados — el primero y el cuarto —, editados ya, de sus « Transgresiones palamíticas » ([3]). En ellos no solamente la refutación, sino hasta la descripción misma de los hechos y aun la mención de la doctrina ascética y teológica del hesicasmo, va generalmente envuelta en tremendas ironías, acerada de continuo con punzantes y duras frases de repulsa ([4]).

3) Y si de esta consideración general de los dos estilos pasamos a confrontar más inmediatamente algunas expresiones singulares del escrito presente con las de otras indudables del Ciparisiota, veremos que en fondo y forma son las mismas. Son modos de ver las cosas injuriosos, y que no encuentro — al menos con tal crudeza — en otros autores. Prescindamos del final del escrito, donde trata de locos a los adversarios, si después de conocida la verdad se empeñan en negarla. Semejante frase no puede decirse característica, toda vez que es bastante común en cualquier escritor de aquellos tiempos tan revueltos, en lo más encarnizado de la contienda palamítica. Escojamos, en cambio, la cláusula que estampó al principio de su tratado, en el número 2: « ... lumen illud, quod — e potu saepe exurgens —, videre [Palamas] ait », (« *ὅπερ ἐκ*

([1]) Se conserva en el Vat. gr. 678, fol. 2-10. Mas no es seguro que tal documento no se deba a Demetrio Cidonio, fogoso y duro, que tantas veces empuñó la pluma en defensa de su hermano, tan injustamente castigado por los vencedores partidarios de Pálamas.

([2]) Así le describimos — creo que fundadamente — en la introducción al « *Libro VI* », que editamos del « *De essentia et operatione* ». Cfr. *OrChrPer* 20 (1954) 250-252.

([3]) Pasadas del « *Auctarium novissimum* » 2 (1672) 68-105, de COMBEFIS, a la Patrología Griega de MIGNE (MG 152, 663-738).

([4]) Bastará fijarse, v. gr., un poco en la feroz descripción del carácter y modo de obrar, que attribuye a Pálamas (MG 152, 669 AB), y a los palamitas (ibid., 669 C-672 C). Nótese, además, cómo a cada paso se repiten expresiones tales, como « *ἐξύβρισαν* », « *θορυβοῦντας* », « *βεβωμολοχηκότες* » « *ὁ τῆς ἀσεβείας πατὴρ Παλαμᾶς* », « *πᾶσα τἀνδρὸς τερατεία* », y otras por el estilo.

πότου πολλάκις ἀναστὰς ὁρᾶν φησι φῶς »). La más atrevida, sin duda. Pues bien: veamos cómo, al parecer, la tenía asimilada y se le hacía tan familiar, que la encontramos repetida ya dos veces en su tratado primero de las « Transgresiones palamíticas », con casi idéntica forma, un poco disimulada la metáfora en el capítulo primero (« *τοσαῦτα πρὸς αὐτὸν [θεὸν] ἐμπαροινήσαντες* »), y luego, en el quinto, exactamente como en el escrito que editamos ahora (« *τὸ μὲν δὴ τοιοῦτον... φῶς καὶ ὅπερ εἰώθεσαν ἐκ πότου πολλάκις ἀναστάντες... συναστάμενον ὁρᾶν* ») (1). Coincidencia más flagrante no parece que se pueda pedir. ¿Cómo pudo ser que se le escapara esto al insigne Mercati?

4) Únicamente resta dar ya una explicación plausible al hecho de hallarse nuestro opúsculo en el ms. de la Ambrosiana, antes dicho, precedido de aquel prólogo, que parece de cierto remitir a una obra indiscutible de Prócoro Cidonio. Decimos que bien pudo ser que el compilador del códice — no muy perito, por las trazas, — juntase en uno dos escritos diferentes, que encontraba anónimos: el mencionado prólogo y nuestro tratado; con la razón aparente de creer desprovisto de exordio a este último, por entrar en seguida en materia, sin más preámbulos. De hecho no lo está, sino que es muy breve. En la mentalidad del autor era innecesario, escribiendo como escribía el Ciparisiota en el período álgido de la lucha, resabida por todos en el mundo bizantino. Por lo demás, también en otro manuscrito — el Marc. gr. 162 — aparece sola, sin el prólogo aquel y también como anónima, ésta misma obrita de que estamos hablando.

Quede, pues, establecido, en conclusión — mientras con toda evidencia no se demuestre lo contrario —, que el opúsculo del Vat. gr. 1102, que damos hoy a conocer, tiene como autor a Juan de Ciparisia, « el Sabio », como le llaman todos los eruditos.

2. Juan de Ciparisia

Pero ¿quién es este personaje? Hoy por hoy la respuesta más científica tiene que ser, que apenas nos son conocidos un par de detalles de su existencia. Presuntuoso de sobra sería, por lo tanto, querer añadir al epígrafe de arriba el subtítulo obligado en tales casos, para dar a conocer los hechos de Juan Ciparisiota: « Su vida

(1) Cfr. MG 152, 668 B (del cap. 1), y 688 AB (del cap. 5).

y sus obras » [1]. Los que hasta aquí han tratado del escritor bizantino, nos dicen solamente, de uno u otro modo, que él — después de Nicéforo Grégoras — fue el principal en seguir sosteniendo la causa de la verdad contra los partidarios de Gregorio Pálamas [2]. Hasta se desconocen las fechas aproximadas de su nacimiento y de su muerte.

Pero, así las cosas, ¿cómo se explica que, aparte de la fama que tuvo de filósofo, no podamos saber en concreto nada de un hombre tan metido en las lides hesicásticas, como nos lo dan a entender aun los solos títulos de sus obras? Empiezo a sospechar que tan lamentable ignorancia proviene, en gran parte, del olvido que se ha tenido siempre, entre los investigadores de la literatura bizantina, de las obras polémico-teológicas del Ciparisiota. En ellas habríamos de dar con numerosos datos históricos, que abrirían un reguero de luz para la mejor inteligencia de muchos hechos oscuros de la época, y también, sin duda, para poder ir fijando los jalones de reconstrucción de la vida del autor.

Como botón de muestra queden aquí consignados los pasos siguientes. 1) Por el libro I de las « Transgresiones » podemos tener algunas noticias sobre el punto, tan debatido, de los orígenes de las disputas palamíticas, y con el libro IV contrastar los hechos, que después siguieron, con todas las vicisitudes del favor impe-

(1) Parece que ahora trae entre manos este cometido el escritor Basilio L. DENTAKIS, que ya va publicando tres artículos sobre el Ciparisiota en la Revista de Atenas « *Θεολογία* » 29 (1958) 115-124; 437-447 (sic); 411-420. (Adviértase que la mayor parte de la paginación del fascículo 2 está equivocada). En el fascículo 1 se abre una primera parte de la obra, y lleva por titulo precisamente: « Leben und Wirken des Joannes Kyparissiotes »; pero, a la verdad, en todo lo publicado hasta aquí — introducción y medio ambiente — nada en concreto aporta el autor, que nos dé a conocer a Juan de Ciparisia.

(2) Teniendo siempre como fundamental la « *Notitia* » de FABRITIUS-HARLES en su *Bibliotheca Graeca*, XI, Hamburgo 1808, pp. 507 ss. — reproducida en MG 152, 661-664 —, creo que el que da una reseña de conjunto más completa, a mi juicio, es A. EHRHARD en K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897², pp. 106-107, y en *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI, 321-322. — Buena es también la semblanza hecha por G. CAMMELLI, *Personaggi bizantini dei secoli XIV-XV attraverso le epistole di Demetrio Cidonio* (en « *Bessarione* » 36 [1920] 101. — Algunos puntos particulares, sobre todo bibliográficos, hállanse también en G. MERCATI, *Notizie...*, pp. 8, 21, 196, 253-256, 513.

rial, de la provisión de episcopados, de los sínodos antipalamíticos y palamíticos victoriosos, como el de 1351; podemos también saber hechos nuevos, como el de la muerte y vejaciones hechas al cadáver de Grégoras [1]. 2) Más en concreto, en los escritos del Ciparisiota encontramos la fuente — única, al parecer —, de que los autores del célebre Tomo sinodal « *Οὔτε μὲν τὴν κατὰ τῆς ἐκκλησίας* », de 1351, fueron Nilo Cabásilas y Filoteo Kókkinos [2], noticia preciosa para apurar el valor histórico y doctrinal del documento. 3) Del escrito presente sacamos que ya el Cantacuzeno se había retirado de la vida pública, pero seguía imponiendo el peso de su autoridad bajo el hábito de monje [3]. Y del modo de decir del autor, además de confirmarnos en la idea del abuso de poder, de que dio hartas pruebas el usurpador Juan Cantacuzeno, deducimos certeramente que este escrito del de Ciparisia no sólo tiene que ser posterior al 1355, año de la abdicación imperial, sino de varias fechas, tal vez bastantes, más adelante. Mas es claro que, mientras las obras de nuestro autor permanezcan arrinconadas en el fondo de los archivos, no podremos aprovechar el filón, que en ellas haya, para conocer la vida del personaje. De todas maneras, no deja de causar extrañeza que tampoco los autores contemporáneos de aquella agitada época nos den más luz sobre los sucesos del Ciparisiota.

Con todo, dos documentos hay de aquellos años, que debemos consignar aquí. Aun incompletos como son, podrán sugerir no pocas cosas a los investigadores.

Se refiere *el primero* a una carta, que nos ofrece el epistolario, rico e interesante, de Demetrio Cidonio, anunciada ya en un primer tiempo por Cammelli [4], resumida luego por el mismo, pero sin dar el texto [5], y últimamente editada por R.-J. Loenneriz

[1] Cfr. MG 152, 733 D-735 B.

[2] Cfr. MG 152, 677 D. — Del Ciparisiota tomaron esta noticia M. JUGIE (DTC, XI, 1796), V. LAURENT (DTC, XII, 1505), MERCATI, *Notizie...*, p. 8. — El « Tomo », editado primero por el patriarca DOSITEO en « *Τόμος Ἀγάπης* » [Iasii] 1698, pp. 52-85 de los prolegómenos, se reprodujo en MG 151, 717-764.

[3] Véase el texto en los números 3-4 de la presente edición.

[4] G. CAMMELLI, *Personaggi bizantini dei secoli XIV-XV attraverso le epistole di Demetrio Cidonio.* « *Bessarione* » 36 (1920) 101.

[5] G. CAMMELLI, *Démétrius Cydonès, Correspondance.* Paris 1930, p. 151.

en « Studi e Testi » del Vaticano (1). La carta es, según el editor, del verano de 1371, escrita desde Constantinopla (2). Por la manera con que Cidonio trata de consolar a su amigo, que residía entonces en Chipre, se hace uno cargo de que el de Ciparisia ha tenido que sufrir mucho en Bizancio los últimos años. Por eso se ha visto obligado a cambiar por aquel tranquilo destierro el centro del saber bizantino, en el que siempre había vivido y escrito sus obras. Son éstas, sin duda alguna — y, sobre todo, la que ataca a fondo largamente al principal teólogo palamita, Nilo Cabásilas —, las que suscitaron contra él molestias sin cuento. Aun el mismo ex-emperador Cantacuzeno atizaba contra él las iras de muchos con la refutación que hacía de algunos de sus escritos, escudado con el seudónimo de Cristódulo, desde el claustro. Tal vez se llegó a dar contra él alguna sentencia terrible, como la que, de resultas, tronchó en flor la vida del amable Prócoro en 1368 (3). Pero, sea por lo que fuere — que ésto es lo que hay todavía que investigar —, probablemente por ese tiempo del 68 se refugió en Chipre y, por lo visto, anhelaba desde allí pasar a Italia. Demetrio Cidonio se lo disuade, nada más que por su ignorancia de la lengua, pues, bien mirado todo, le dice al Ciparisiota que el saber y buenas maneras de los italianos irían muy bien con su espíritu. ¿Se aquietó con esta carta nuestro afligido escritor?

El documento no da más de sí, ni siquiera para hacer conjeturas. Pero he aquí que nos sale al encuentro *otro segundo dato*, gracias al cual no puede caber duda de que lograra, al fin, sus deseos el Ciparisiota. El nuevo precioso hallazgo de Angel Mercati en el Archivo Vaticano (4), nos le presenta ya en Italia. ¡Dato sensacional en la vida de Juan de Ciparisia! Desde noviembre de 1376 hasta diciembre del 77 aparece al servicio del Papa Gregorio XI, en su vuelta de Aviñón a Roma. Claro que estas noticias quedan incompletas, a pesar de todo; pero es ya una fortuna poder ir siguiendo los pasos de nuestro escritor, durante catorce meses,

(1) R.-J. LOENNERTZ, O. P., *Démétrius Cydonès, Correspondance*. « *Studi e Testi* », 186. Città del Vaticano 1956, pp. 67-68.

(2) CAMMELLI no asigna fecha determinada: sólo dice *después de 1366*.

(3) Cfr. M. CANDAL, S. J., *El libro VI de Prócoro Cidonio. OrChrPer* 20 (1954) 251, con los documentos allí anotados.

(4) Véase A. MERCATI, *Giovanni Ciparissiota alla Corte di Gregorio XI. Byzantinische Zeitschrift* 30 (1929/30) 496-501.

por diversas localidades italianas, desde Liorna (noviembre 1376) hasta Roma en marzo siguiente, pasando por Corneto, donde la Corte pontificia se detiene tres meses (diciembre-febrero), y con ella el Ciparisiota, para seguir en Roma hasta junio — siempre con el Papa —, y luego, en los meses estivos (junio-noviembre), en Anagni, a donde se ha dirigido Gregorio XI, y, finalmente, de nuevo en Roma, hasta mediados de diciembre de 1377, que es la fecha a donde llega — en lo que atañe al Ciparisiota — el documento de archivo que extractamos. Consta todo esto por el tomo 345 del registro « Introitus et Exitus », del Archivo Vaticano, que va desde fines de setiembre del 76 hasta primeros de enero del 78. En él figuran 16 partidas del salario — unos 10 florines cada vez, por término medio — otorgado por el Papa a favor de Juan Ciparisiota, « *philosopho greco* », como con honroso apelativo en todas ellas se le designa.

Queda por averiguar hasta cuándo permanece en Italia nuestro autor [1], y la cuestión importante de si tal vez antes que en Italia haya estado en la Corte pontificia en Aviñón; importante, porque « no será inútil advertir a los eruditos — escribe en su artículo Angel Mercati [2] —, que el recuento sistemático de los legajos del Archivo Vaticano, en el período Aviñonense, puede llevar a descubrir ráfagas de luz en las relaciones del Oriente con Roma ».

Insinúa también A. Mercati otro punto de investigación — interesantísimo como el que más —, para la vida del Ciparisiota. Partiendo del hecho de que en su obra « Exposición sumaria de la teología » hay — como advierte Ehrhard [3] — « el primer intento de una dogmática sistemática al estilo de la de las escuelas en el Occidente, que manifiesta, en cuanto a la forma, influjo indudable de la teología occidental sobre la teología bizantina », cabe preguntar: ¿de dónde le vino al Ciparisiota tal influjo? ¿ya de antes, por haber tratado con Latinos o haber aprovechado las obras de ellos traducidas al griego, o al tiempo de Gregorio XI, cuando « algunas figuras del mundo helénico — religiosos y del

[1] No es posible saberlo por el conducto de « Introitus et Exitus », que faltan en los últimos meses de Gregorio XI y en todo el pontificado de Urbano VI (1378-1389).

[2] Ibid., p. 498.

[3] A. Ehrhard en K. Krumbacher, o. cit., p. 106.

laicado de Constantinopla — se hicieron ciertamente católicos? » [1]. ¿Fue ésta también la suerte de Juan de Ciparisia? Dejemos abierta por ahora, que no es poco, esta serie por demás sugestiva de interrogaciones.

En cuanto a los escritos de nuestro autor, también va creciendo en nuestros días el número de obras, que sabemos de fijo que le pertenecen. Queden aquí enumeradas estas *seis*.

1. « *Τῶν παλαμιτικῶν παραβάσεων βίβλιοι τέσσαρες* ». Son las célebres « Transgresiones palamíticas » en cuatro libros, que se subdividen, a su vez, en 23 disertaciones (*λόγοι*). Sólo una mínima parte de ellas está editada en Migne [2]; todo lo demás se contiene en el ms. Paris. gr. 1246, y, mezclados los «*λόγοι*» Ciparisianos con la refutación respectiva del monje Cristódulo — el Cantacuzeno —, también en el códice Laur. VIII, 8 de Florencia.

2. Los cinco « *Λόγοι ἀντιρρητικοί* » contra Nilo Cabásilas, totalmente inéditos: obra poderosa, que refuta, según parece, el escrito del de Tesalónica, poco ha editado por mí con el título de « Regla teológica » [3]. Se conocen tres manuscritos: el Paris. gr. 1246, ya dicho, el Vat. gr. 705, y el Laur. V. 16 de la Biblioteca Medicea Florentina.

3-4. En este último ms. aparecen también como del Ciparisiota otras dos obras, casi desconocidas: *a*) un discurso antipalamítico en tres partes, y *b*) ocho himnos a Dios un tanto prolijos [4].

5. El compendio teológico, que dijimos arriba: « *Ἔκθεσις στοιχειώδης θεολογικῶν ῥήσεων* ». Fue hallada esta obra en un ms. de Mesina entre los libros del erudito humanista bizantino Juan Láscaris. Son diez décadas de discursos sobre problemas de teología, que podemos leer en Migne por la versión latina que de ellos hizo Francisco de Torres S. J. [5].

[1] Véase W. NORDEN, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlín 1903, pp. 705 ss. (Citado por A. MERCATI).

[2] Son las disertaciones 1 y 4 del libro I (MG 152, 663-698 y 699-738).

[3] Cfr. M. CANDAL, S. J., *La « Regla teológica » de Nilo Cabásilas. OrChrPer* 23 (1957) 237-266. — Es importante esta observación, porque confirma la certeza de la autenticidad del escrito Ciparisiano, que ahora nos ocupa, toda vez que también está dedicado todo entero a refutar a Nilo, cuya « Regla teológica » expresamente cita.

[4] Sabemos de estas obras por G. MERCATI, *Notizie...*, p. 256. También parece que estaban en otros mss. del Escorial, hoy perdidos.

[5] Cfr. MG 152, 741-992.

6. Finalmente, la obrita que editamos ahora acerca del problema trinitario planteado por Pálamas. Ya antes enumeramos los códices. ¿Es este escrito tal vez un primer esbozo de la obra grande contra Nilo?

3. Aspecto doctrinal del documento

Aunque, de suyo, el escrito de Juan de Ciparisia va dirigido principalmente a deshacer las pruebas palamitas — las de Nilo Cabásilas, en concreto —, como sostén de la doctrina de Pálamas de que las propiedades personales en Dios son realmente diversas de la esencia divina; pero, de hecho, lo primero que resalta en él es el argumento fundamental, que sin dudar atribuye al innovador. Por eso, antes de todo, en pocas palabras expone el sentir de Gregorio Pálamas, sin celar el hondo fallo teológico, que de esa doctrina se deriva. Pálamas — viene a decir el Ciparisiota [1] — cree que afirmamos nosotros, sin distinción alguna, que esencia y propiedades personales en Dios son todo uno. Él, en cambio, para que no se siga el absurdo de tres esencias divinas, siendo tres esas propiedades personales, sostiene que son diversas de la esencia. Lo vemos bien claro en el caso análogo de los divinos atributos — vida, bondad, sabiduría, divinidad, etc. —, que no son la esencia divina, aunque con ella estén inseparablemente unidos. Y todo esto no tiene otro fin — asegura el Ciparisiota — sino el de apoyar la nueva doctrina de que la luz tabórica, visible, es la divinidad eterna de Dios, pero no su esencia. Así cree Pálamas evitar — concluye nuestro teólogo — el error masaliano de hacer visible la esencia de Dios, cuando lo que hace es mucho peor todavía, porque destruye la misma divinidad.

¿Es ésta ciertamente la actitud de Gregorio Pálamas? Por desgracia hemos de confesar que sí, aunque sea lástima que no podamos presentar un paso concreto de sus obras, a lo que me parece, en que todas estas afirmaciones se contengan juntas. Por lo tanto el argumento que, en primer lugar, rebate en este escrito el autor, es una *síntesis* del ideario palamítico, elaborada por él. Pero todos los elementos de la doctrina antes notada no hay duda que se encuentran esparcidos en las obras de Pálamas. Así lo en-

[1] Véanse los números 1-2, en la edición presente.

tendieron *todos* los adversarios del innovador tesalonicense: Acíndino, Prócoro y Demetrio Cidonio, Argiro, Grégoras, Teodoro Dexio, Jorge Facrasí y, ahora, nuestro Ciparisiota; como lo prueban elocuentemente los diversos tratados de todos ellos, que vamos editando. ¡Cuánto hubiéramos dado, sin embargo, porque siquiera el autor del actual escrito hubiera traído los pasajes más salientes, en las obras de Pálamas, que justificasen la tremenda imputación que le hace! Pero no es injusto. Podría haber citado el Ciparisiota, siquiera por lo que se refiere a la impresionante afirmación de que las propiedades personales no son la esencia divina, las siguientes palabras del capítulo 142 de los « Ciento cincuenta » del Tesalonicense: « Como es imposible que la relación [de las divinas Personas entre sí — *πατρότης, υἱότης, ἐκπόρευσις*, de que va hablando] no sea distinta de la esencia, y que no sea un modo de ésta, sino la esencia misma; así también es imposible que la [divina] operación no sea diversa, sino una misma cosa con la esencia de Dios » (1). ¿Qué prueba más clara se podría aducir?

Presenta en seguida el Ciparisiota, con gran fidelidad, las razones de Nilo Cabásilas en apoyo de esta teología palamítica (2); y, antes de refutarlas, pasa a exponer su punto de vista en el presente problema. Suponiendo ser una sola cosa, en concreto, la paternidad divina y la persona del Padre en la Trinidad augusta, indaga agudamente si con respecto a la esencia es también lo mismo; y encuentra que sí, puesto que la paternidad no puede ser sino algo que consiste por sí y en sí misma tiene su razón de ser. Pero, ¿será lo mismo si se la considera como *operación*, que, al decir de los nuevos teólogos, no tiene consistencia en sí misma? Es un absurdo tal modo de pensar — responde —, porque en ese caso las propiedades personales son, por una parte, lo que constituye las personas divinas, de manera que éstas sin ellas no existirían, pero, por otra, se pretende que ellas no consistan por sí, lo cual es contradictorio.

(1) Cfr. PÁLAMAS, *Ciento cincuenta capítulos teológicos*, c. 142 (MG 150, 1220 C). Por otra parte para Pálamas todos los atributos divinos parece que son operativos, y así a todo ello — atributos y operaciones — lo diferencia de la esencia divina con mil especiosas razones (cfr. los cc. 96-111 de la misma obra, MG 150, 1192 C-1197 B). Aunque, en esto, quizá no cayó en la cuenta de que se contradecía palmariamente con lo que, sin dudar, dejó asentado más arriba, en el c. 34 (ibid., 1141 C-1144 B), donde los atributos se identifican con el ser mismo de Dios.

(2) Se proponen en el número 3 del presente tratado.

Y aquí, una tras otra, van apareciendo hasta seis contradicciones, que, como otros tantos golpes de maza, descarga el Ciparisiota, con lógica implacable, contra los audaces adversarios [1].

Pues, entonces, ¿cómo vamos a entender lo que abiertamente dicen los téologos que no son lo mismo las divinas Personas y la esencia? Es verdad que lo afirman — dice nuestro autor —, pero no es verdad que establezcan oposición entre esencia y no esencia, porque admitirían entonces en Dios una privación, cosa imposible. No consienten semejante oposición los teólogos — y el Ciparisiota quiere decir los Santos Padres —, ni siquiera cuando indican con formas negativas las propiedades del Padre, al darle a conocer por las apelaciones de *ingénito, increado, sin principio, inmortal,* y otras parecidas, porque todo eso no constituye al Padre en el ser de Padre, en cuanto tal [2].

Por lo tanto, la consecuencia de todo este problema ha de ser, tan sólo, que entre la esencia y las Personas divinas — o, lo que es lo mismo, entre la esencia y las propiedades personales —, no puede haber otra diferencia que la de razón, en cuanto que consideramos a la esencia como algo absoluto y a las propriedades personales como relativas [3]. Es, en una palabra, la solución que la escolástica occidental católica adopta generalmente, cuando, queriendo investigar si hay diversidad entre las relaciones divinas — que son, al mismo tiempo, las tres propiedades personales — y la divina esencia, asienta esta proposición: entre la esencia divina y las relaciones no hay distinción alguna real, sino virtual solamente, la que se llama de razón « raciocinada », es decir, con real fundamento y no pura fantasía de la mente [4]. Y no es nece-

(1) Véase el número 6 del texto.

(2) Todas esas expresiones pueden considerarse, como lo hacen las escuelas católicas, como propiedades *de la persona,* pero no personales, es decir, constitutivas y únicas. La *innascibilidad* viene, a veces, considerada como propiedad personal del Padre, pero es reduciéndola a la paternidad, con la cual de hecho se identifica (cfr. Suma Teol. I, q. 33, a. 4). Por lo demás nunca se la considera como primaria, sino — negativa como es — siguiendo en cierto modo a la que es primaria en realidad. Es sencillamente nada más que una de las propiedades « nocionales », que no constituyen la persona, sino que la designan solamente.

(3) Véanse todas estas ideas desenvueltas con eficacia en los números 10-12 de la presente edición.

(4) El fundamento remoto de todas estas distinciones, que consideramos en Dios, es algo subjetivo, que proviene de la limitación del enten-

sario que en nuestro autor no aparezca la terminología aquí usada por nosotros. La idea directriz de su pensamiento no deja de ser idéntica a la explicación del campo católico. Muy bien lo viene a declarar el de Ciparisia con todo lo que añade él mismo como solución al argumento séptimo palamita, tanto con los textos atanasianos, que reproduce, como con la explicación suya, que les hace seguir [1].

Una última observación. Por lo que a la réplica contra los argumentos de Nilo se refiere, podríamos añadir aquí que no sólo es justa, aunque dada con suma brevedad, que pudiera tener el aire de desvío, sino que es notable, además, por atacar, junto con la doctrina, la forma misma lógica con que va enunciada. La sutileza y sagacidad del Ciparisiota y su dominio de la dialéctica es, en verdad, admirable. Al dar los diversos sentidos de los términos medios, usados por Nilo en sus silogismos, pone de manifiesto la ineficacia de las pruebas del adversario, haciendo ver que, propiamente, en aquellas razones hay un miembro de más, por el doble sentido del término medio, que, para probar legítimamente, tenía que ser uno solo, según las reglas de la buena lógica.

Quitemos, si se quiere, el tono un tanto irónico, con que el Ciparisiota fustiga de vez en cuando al adversario; pero hemos de reconocer que por la fuerza del raciocinio, por la brevedad y claridad meridiana de la exposición, por la penetración aguda del pensamiento inequívoco de los palamitas bajo expresiones ambiguas, tenemos en Juan de Ciparisia uno de los mejores pensadores de aquella época bizantina del siglo XIV, tan pródiga en teólogos de altura. Si algún día sus obras tienen la fortuna de ver la pública luz, quedará refrendado con ellas — creo yo — el valor doctrinal del presente escrito suyo, que hoy editamos.

Roma, 27 enero 1959.
Fiesta de S. Juan Crisóstomo, Doctor de la Iglesia.

MANUEL CANDAL, S. J.

---

dimiento humano; pero, además, en la distinción de razón « raciocinada », en nuestro caso, existe en el objeto mismo, que distinguimos, la causa objetiva de la distinción, porque por ser aquel infinitamente perfecto, no puede concebirse por nosotros sino con *varios* conceptos inadecuados, y no con uno solo, que fuera comprensivo del todo.

(1) Léanse con atención los números 20-21 del texto presente.

Marino Dandolo, seigneur d'Andros
et son conflit avec l'évêque Jean (1225-1238)

I. – La conquête et le conquérant

Marino Dandolo de Venise s'empara de l'île d'Andros, la plus septentrionale des Cyclades et la plus grande après Naxos, en 1207, en même temps que d'autres nobles Vénitiens fondèrent dans l'Archipel des seigneuries destinées à durer plus longtemps que la sienne (¹). Les circonstances et les détails de la conquête sont mal connus. Les chroniques qui la racontent sont tardives. La plus ancienne, celle d'Andrea Dandolo, est du XIVe siècle, et

Cette brève étude, destinée à préparer la voie à d'autres recherches sur les dynastes vénitiens de la mer Égée, avant tout les Ghisi, n'aurait pas vu le jour sans l'hospitalité de mes confrères de Venise et de Vienne, et l'assistance de M. Raimondo Morozzo della Rocca, directeur, et de M.elle Franca Tiepolo, de l'Archivio di Stato de Venise. Que tous veuillent agréer l'expression publique de ma reconnaissance.

(¹) Travail principal: J. K. Fotheringham, *Marco Sanudo*, Oxford, 1915, surtout p. 56-80. Pour les faits et les dates sur lesquelles on est généralement d'accord j'ai suivi J. Longnon, *L'empire latin de Constantinople*, Paris, 1949. — Ouvrages cités en abrégé: K. Hopf, *Geschichte der Insel Andros und ihrer Beherrscher in dem Zeitraume von 1207-1566*, dans Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften, Wien, Phil.-Hist. Cl. 16 (1855) 23-101 (cité: *Andros*). Le même, *Urkunden und Zusätze zur Geschichte der Insel Andros* etc., *Ibidem*, 21 (1856) 222-262 (cité: *Urkunden*). Le même, *Veneto-Byzantinische Analekten*, *Ibidem*, 32 (1860) 365-528 (cité *Ven.-Byz. An.*). — T. L. Fr. Tafel-G. M. Thomas, *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte von Venedig*, t. I et II, Wien, 1856. — *Rerum Italicarum Scriptores* (cité *R.I.S.*). — L. Auvray, *Les registres de Grégoire IX*, t. I, Paris, 1896. — R. Cessi, *Deliberazioni del Maggior Consiglio di Venezia*, t. I et II, Bologne, 1950 et 1934.

celle de Daniele Barbaro, la plus riche en données et la meilleure à plusieurs points de vue, est du XVIe siècle (1). Le vrai s'y mêle au faux, et il n'est pas toujours possible de séparer l'un de l'autre aussi nettement et aussi fermement qu'on voudrait. Il faut, néanmoins, tenter l'entreprise. — Après la deuxième prise de Constantinople par les hommes de la quatrième croisade et leurs alliés vénitiens (1204.IV.12), une commission de 24 membres, 12 croisés et 12 Vénitiens, partagea entre Venise, l'empereur latin et le reste des croisés, les terres de l'empire grec, conquises et à conquérir. Le résultat de son travail, terminé en octobre 1204, est consigné dans la *Partitio imperii Romaniae* (2). D'après cet acte les îles de la mer Égée se trouvaient presque toutes, soit dans la portion de l'empereur, — on nomme Lemnos, Skyros, Samothrace, Ténos et Samos — soit dans celle des croisés, comme le Dodécanèse, comprenant la plupart des Cyclades et des Sporades (3). Venise se voyait attribuer Andros, Égine, Salamine, et les tiers septentrional et méridional de l'Eubée (Oréos et Carystos). Mais deux années plus tard la plupart de ces îles n'étaient pas encore occupées effectivement par leurs nouveaux maîtres. Rarement nous sommes renseignés sur leur destinée durant ce temps. Quelques-unes ont dû obéir à des archontes grecs, comme Rhodes, sous le césar Léon Gabalas. D'autres ont pu tenter des aventuriers, étrangers au pacte de partage. Tels le Génois Leone Vetrano, temporairement maître de Corfù, et son compatriote Enrico Pescatore, comte de Malte et grand amiral de Sicile, qui établit en Crète quatorze repaires fortifiés. Fin été 1206 Venise dut envoyer une flotte imposante, sous Ruggero Premarin et Renier Dandolo, contre ces ennemis dangereux. Ces faits, et le rôle que jouèrent les îles de l'Archipel comme nids de pirates, sont probablement la cause immédiate des événements qui nous occupent. Pour faire cesser le fléau, Venise négocia

(1) Andrea DANDOLO, *R.I.S.*, t. XII, 1, p. 282, 19-27. Daniele BARBARO, dans FOTHERINGHAM, *Marco Sanudo*, p. 107-108, d'après cod. Marcian. It. VII 790 (collocazione 7294), f. 153-154. Sur cette chronique voir F. THIRIET dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 66 (1954) 246-249.

(2) TAFEL-THOMAS, t. I, p. 452-501. Commentaire par D. ZAKYTHINOS dans *'Επετηρὶς 'Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 21 (1951) 179-209; 22 (1952) 159-182; 25 (1955) 127-157.

(3) FOTHERINGHAM, p. 37-38. D. ZAKYTHINOS dans *'Επετηρίς Ε. Β. Σ.* 17 (1941) 254-259.

avec l'empereur Henri (couronné le 20 août 1206) ([1]). Ce dernier était incapable de faire valoir ses droits par les armes, et Venise était elle-même engagée dans d'autres entreprises. On recourut alors à l'initiative privée. D'accord avec l'empereur, la Seigneurie de Venise autorisa et invita ses citoyens à s'emparer par leurs propres moyens des territoires en cause, et à les conserver, à titre de fiefs héréditaires, sous la suzeraineté de l'empereur de Constantinople ([2]). Daniele Barbaro, le chroniqueur, et son contemporain, Marco Barbaro, le généalogiste, ont conservé le souvenir de cette dernière clause, qui est essentielle et explique tout, car la majorité des terres en question n'étaient pas du domaine vénitien, même en théorie, et moins encore *res nullius*, au point de vue légal, commun à Venise et aux barons latins de Constantinople. Biondo de Forlì, le seul historien qui précise la date, dit que cela se passa quand l'empereur Henri restaurait l'empire et sauvait Andrinople de la menace bulgaro-vlaque ([3]), c'est-à-dire en été

([1]) « mandorono nuntii a Costantinopoli, et hauendo il consenso di Balduin, se preparorono all'impresa... »; Daniele BARBARO, dans FOTHERINGHAM, p. 107. L'erreur *Balduin* pour *Enrico* s'explique sans doute par le fait que la source de Barbaro parlait seulement de l'empereur, sans le nommer.

([2]) « tutti insieme deliberorno, con buona licenza pero del Dose, d'assaltar cadaun d'essi priuatamente e con le sue forze proprie et particolar l'isole del Leuante che za erano sottoposte all'Imperio de Greci, et quel che ogn'un d'essi acquistaua fosse suo proprio, dandone pero una certa recognition all'Imperio »; Daniele BARBARO, dans FOTHERINGHAM, p. 107. Sur les chroniqueurs qui mentionnent le décret v. FOTHERINGHAM, p. 49. — Marco Barbaro (voir plus loin, p. 177, n. 1), est encore plus explicite. Dans la notice préliminaire à l'arbre généalogique des Dandolo il écrit: « Non potendo lo Imperador di Constantinopoli francese et Venetiani andare a pigliare le isole del Arcipelago ed altri lochi in terra ferma et mantenerli, feceno proclamare che fusseno di coloro che le prendesseno, recognoscendoli dalo Imperio, pur che non fusseno Greci. Onde Marco Dandolo et Giacomo Viaro presero Galipoli, et Marin Dandolo la isola di Andre ». Wien, Oesterreichische Nationalbibliothek, cod. Foscarini 6155, f. 134.

([3]) « Henrico interim imperatore, ...crescebat in Latinorum manibus imperium Romaniae. Imperator enim Adrianopolim agitabat, cuius et Graeciae imperii nomen Vatari occupauerant, et dux Venetus liberum suis fecerat ut praeter maiora rei publicae reseruata, ea quae ciues Veneti caperent, sibi ipsis propria retinerent... » BLONDI FLAVII Forliuiensis *De Roma triumphante* etc., Basileae, 1559, p. 283. Le *De Origine et gestis*

1206. La cohérence manifeste de cette date avec les événements qui suivirent garantit la bonne qualité de l'information (1).

Mettant à profit le décret de la Seigneurie, nombre de nobles vénitiens formèrent des compagnies, et organisèrent des expéditions en vue de la conquête (2). Puis, « naviguant séparément » comme écrit Andrea Dandolo (3), ils se rendirent maîtres, qui d'une île, qui d'une autre. La plus célèbre de ces expéditions est celle de Marco Sanudo, qui fonda le duché de Naxos ou de l'Archipel (4). Immédiatement après lui les chroniqueurs nomment le conquérant d'Andros, Marino Dandolo. Sur la personne de celui-ci nous ne savons rien, en dehors de ce qui regarde sa domination sur Andros. Karl Hopf l'a identifié arbitrairement avec un homonyme, qui fut comte de Zara, compétiteur de Giacomo Tiepolo lors de l'élection ducale de 1229 et (trois fois) podestat de Treviso (5). Dans le premier trimestre de 1233 Guecellone da Camino (cinquième de

---

Venetorum, dont ces lignes sont tirées, occupe les pages 273-292. Le texte est corrompu mais l'allusion aux événements d'Andrinople de 1206 n'est pas méconnaissable.

(1) FOTHERINGHAM, p. 48-49, date le « décret » d'automne 1205, et se trouve ainsi obligé d'admettre qu'il se passa toute une année avant qu'il reçût un commencement d'exécution.

(2) « fatta compagnia con alcuni altri Venetiani » dit Daniele BARBARO (FOTHERINGHAM, p. 107), parlant du seul Marco Sanudo. Andrea DANDOLO écrit: « plerique nobiles, ceteris sibi conligatis, Grecie oppida audacter inuadere statuunt ». Les *ceteri* sont, ou bien d'autres nobles, ou bien d'autres Vénitiens, hommes du peuple, qui fournissaient en mer les équipages, à terre l'infanterie ou sergenterie. FOTHERINGHAM, p. 57, traduit: « many nobles, the rest of the Greeks being leagued with them... », ce qui est un gros contre-sens.

(3) « Segregatim navigantes » écrit DANDOLO. FOTHERINGHAM, p. 57 n. 1, commente: « Dandolo can hardly have meant separately from one another ». Mais si! Les diverses expéditions, organisées en même temps, n'en restaient pas moins distinctes, et chacune atteignit séparément son objectif. Étant donné l'état des pays à conquérir, une coordination très rudimentaire suffisait.

(4) On a trop souvent considéré Marco Sanudo comme chef unique et suprême de toute la conquête. DANDOLO ne dit rien de pareil, et Daniele BARBARO dit seulement « Era Marco Sanudo... *a un certo muodo come* capo di tutti quei che aspirauano a quella impresa... ». On a répété aussi, mais sans avancer la moindre preuve, que tous les conquérants firent hommage de leurs conquêtes au duc de l'Archipel. En fait ce fut le cas pour le seul Marino Dandolo.

(5) HOPF, *Andros*, p. 38; *Ven.-Byz. An.*, p. 462.

ce nom) le fit assassiner sur la route de Treviso à Mestre [1]. Or Marino Dandolo, seigneur d'Andros, vivait encore, nous le verrons, en octobre 1238, et il mourut sans enfants, tandis que son homonyme, assassiné en 1233, avait un fils, Gratone. On connaît d'ailleurs, à cette époque, au moins deux autres Marino Dandolo [2], si bien que toute tentative d'identification serait téméraire, à moins qu'on ne la fasse dans le cadre d'une étude généalogique sur la famille Dandolo. Tentative que nous devons laisser à d'autres, pour des motifs évidents. Il faut donc nous contenter de ce que les documents, découverts et rendus accessibles depuis un siècle, nous apprennent sur le seigneur d'Andros.

2. – Le conflit avec l'évêque

Andros était un évêché dépendant de la métropole d'Athènes. Après la conquête vénitienne un évêque latin s'y installa, quelque temps avant 1225, époque où un conflit grave et prolongé l'opposa à son seigneur, Marino Dandolo [3]. Les bulles pontificales qui nous renseignent sur cette affaire ne contiennent pas son nom, remplacé par les. . d'usage. Nous savons par ailleurs qu'il s'appelait Jean [4]. En 1238 c'était un vieillard. Nous ignorons les causes

(1) G. B. Picotti, *I Caminesi e la loro signoria in Treviso dal 1283 al 1312*. Livorno, 1905, p. 49-51. Sur la personne de Marino Dandolo, les dates de ses gouvernements à Treviso et de sa mort, et sur son fils Gratone, voir p. 50 n. 51. Sources principales: Rolandino de Padoue, *Cronica Marchie Trivixane* III vii; *R.I.S.*, t. VIII, 1, p. 44, 30-45, 2. *Liber regiminum Padue*, ibidem, t. VIII, 1, p. 309-310; Andrea Dandolo, ibidem, t. XII, 1, p. 294, 10-14. Hopf, *Andros*, p. 38, qui cite ce dernier texte d'après Muratori, XII 348, l'a mal compris, et place à Zara l'assassinat du podestat de Treviso.

(2) Marino Dandolo, du sestiere de San Marco, fut un des premiers colons-feudataires de Crète; Tafel-Thomas, t. II, p. 134 (1211.IX). En octobre 1237, Marino Dandolo, trésorier (*camerarius*) de la Commune, contresigne un acte de Jacopo Tiepolo, doge; Cessi, *Deliberazioni*, t. I, p. 265.

(3) Bulles de Grégoire IX du 21 janvier 1233 (Auvray 1053; publiée ci-après) et du 26 octobre 1238 (Auvray 4581), cette dernière mentionnant plusieurs actes perdus.

(4) En juin 1237, à Andreville, Geoffroy, prieur de l'Hospice Saint-Jacques d'Andreville, son chapitre et tous les frères et sœurs de l'Hospice (fondé par feu Geoffroy, prince d'Achaïe) supplient Grégoire IX d'unir leur maison à l'Ordre Sainte-Marie des Teutoniques. Benoît, évêque de

du conflit, mais il fut exceptionnellement violent. Marino Dandolo commença par emprisonner l'évêque, et quand celui-ci finit par échapper, on ne dit pas comment à sa « tyrannie », il était réduit à l'exil et à la misère, Dandolo l'ayant privé des revenus de son église et menacé de punir quiconque lui viendrait en aide, ou simplement, lui parlerait. Des personnes importantes, comme le patriarche de Constantinople (sûrement Simon, 1227-1233), s'interposèrent et négocièrent un accord. Marino Dandolo jura de l'observer, mais n'en fit rien, et persista dans son attitude hostile, nonobstant l'excommunication lancée contre lui. Après huit années d'exil, quand l'œuvre des médiateurs s'était révélée vaine, l'évêque recourut au Saint-Siège. Le 21 janvier 1233 Grégoire IX ordonna à l'évêque de Mosynopolis, au doyen d'Athènes et à l'archidiacre de Thèbes, de proclamer solennellement l'excommunication lancée contre le seigneur d'Andros et de recourir, si c'était nécessaire, au bras séculier, pour faire rendre justice à l'évêque. En attendant l'effet de ces mesures les trois ecclésiastiques eurent l'ordre et l'autorisation d'assigner à ce dernier des revenus suffisant à son entretien, pris sur les menses épiscopales de Davalia, de Thermopyles et de Coronée (1). Effectivement, pendant trois années, l'évêque d'Andros eut en commende ces trois évêchés. Puis, pour une raison qui nous échappe, peut-être simplement à cause d'un changement sur le siège métropolitain, l'archevêque d'Athènes donna les évêches de Davalia et de Thermopyles en commende à Conrad, chanoine d'Athènes, et le patriarche de Constantinople (Nicolas d'Arquà) donna celui de Coronée à Renier (ou Renaud), chanoine de Constantinople. En même temps il confirma de son autorité la commende des deux autres églises, faite par l'archevêque-métropolitain. Réduit, une fois de plus, à la mendicité, l'évêque d'Andros prit le chemin de la Curie. En juin 1237 il était à Andreville, résidence des princes d'Achaïe, et y apposait son sceau épiscopal à une supplique que Geoffroy, prieur de l'Hospice Saint-Jacques d'Andreville, adressait au pape (2). Arrivé en cour

---

Zante et Céphalonie, Jean, évêque d'Andros, et Gérard, doyen de Thèbes, apposent leurs sceaux: E. STREHLKE, *Tabulae Ordinis Theutonici, ex tabularii regii Berolinensis codice potissimum*, Berolini, 1869, n° 131, p. 132.

(1) Pour l'identification de l'*ecclesia Carmensis* (ou *de Carino*, plus tard *Carminensis*) avec l'évêché de Coronée (*Coroniacensis*) voir *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 28 (1958) 12-13.

(2) Ci-dessus p. 169 n. 4.

de Rome, l'évêque d'Andros exposa ses troubles au pape en personne. Grégoire IX ordonna alors au doyen d'Athènes et aux archidiacre et chantre de Thèbes, de le remettre en possession des trois évêchés. Seulement le document pontifical ne mentionnait pas l'intervention du patriarche de Constantinople, et, de plus, le premier et principal des trois exécuteurs, le doyen d'Athènes, quitta le pays. L'évêque dut recourir au pape pour la troisième fois. Le 26 octobre 1238 Grégoire IX réitéra l'ordre de réintégration, adressé cette fois aux doyen, trésorier et chantre de Corinthe. Il précisait que la commende durerait aussi longtemps que l'exil de l'évêque. Nous apprenons ainsi que Marino Dandolo vivait toujours et persistait dans son attitude. L'excommunication n'avait servi à rien, et le bras séculier n'était pas intervenu.

Deux documents pontificaux, l'un de 1239, l'autre de 1240, mentionnent encore l'évêque d'Andros, comme un des commissaires apostoliques chargés de régler une controverse entre l'église de Négrepont d'une part, le chapitre, le clergé et la noblesse d'Avlôn de l'autre (1). Après quoi, pendant plus d'un siècle, nous n'entendons plus parler des évêques d'Andros (2).

3. – Le conquérant dépossédé.

Sur la fin de ses jours Marino Dandolo, seigneur d'Andros, connut le sort qu'il avait infligé à son évêque; il mourut en exil, dépossédé par Geremia Ghisi, seigneur de Skiathos, Skopélos et Skyros, avec la complicité d'Andrea Ghisi, seigneur de Ténos (Tinos) et Mykonos, voisin de Marino (3). Le document qui nous

(1) Auvray 4702 (1239.I.4, Latran) et 5308 (1240.XI.16, Latran); sur l'affaire cf. Auvray 2530 et 3618.

(2) Ce silence s'explique par le fait que la Curie romaine n'intervint guère dans la vie interne des évêchés de Grèce avant le milieu du XIVe siècle; *Archivum FF. Praed.*, 28, p. 19-20.

(3) Hopf, *Urkunden*, p. 238 nº i; Cessi, *Deliberazioni*, t. II, p. 141 nº 1; cf. p. 142 nº 2. — Andrea Ghisi était originaire de la paroisse San Geremia, sestiere de Canareggio; R. Morozzo della Rocca-A. Lombardi, *Documenti del commercio veneziano nei secoli XI-XIII*, t. II, Venise, 1940, p. 299 nº 774 (1245. I, Andros). Il avait sept fils (Bartolomeo, Giovanni, Roberto, Geremia, Filippo, Simonino, Marino) et au moins une fille, Angelica (?). Les fils moururent avant le père, exceptés Bartolomeo et Marino. Le 15.XI.1281, à Andreville dans la principauté d'Achaïe,

l'apprend est imprimé depuis plus d'un siècle; mais celui qui le publia ne l'étudia pas avec l'attention nécessaire. Essayons de le lire en évitant soigneusement la précipitation et la prévention. — Le 11 août 1243 le Grand Conseil de Venise vota une motion qu'on peut résumer en cinq points: 1) Tout les biens meubles et immeubles que Geremia Ghisi possède en territoire vénitien sont séquestrés. 2) Le doge (Jacopo Tiepolo, 1229-1249) ordonnera au même de remettre avant Pâques (1244.IV.3), au baile de Venise à Négrepont ou à un autre représentant du doge, le château et l'île d'Andros et tous les biens meubles et immeubles enlevés à feu Marino Dandolo et à sa sœur, Maria Doro, lors de la prise du château d'Andros (*in captione ipsius castelli*). 3) Avant la Saint-Pierre (1244.VI.29) Geremia, en personne ou par procureur, se présentera au doge pour faire acte d'obéissance. 4) S'il obéit en temps utile, le doge et son conseil jugeront entre lui et les plaignants: Commune de Venise, Giacomo Querini, Maria Doro. 5) Au cas contraire, Geremia Ghisi sera mis au ban de Venise, et le doge emploiera les biens séquestrés pour faire droit aux parties lésées.

Le même jour le Grand Conseil vota un décret semblable concernant Andrea Ghisi. Il diffère du précédent sur un seul point: après la mention du château, de l'île et des biens enlevés, on ajoute «*si habebit*». La possession des biens en cause par Andrea est donc une simple éventualité. Mais son rôle dans l'affaire d'Andros ne l'est pas, car le séquestre est prononcé sans condition.

De ces documents il résulte clairement que Geremia Ghisi, probablement avec le concours ou la complicité d'Andrea, prit de force le château d'Andros, occupa toute l'île et s'empara des biens meubles de Marino Dandolo et de sa sœur, et qu'il tenait encore sa proie en août 1243. Quand ces décrets passèrent au Conseil, Marino Dandolo était mort. Mais, qu'on y prenne garde, il ne l'était pas encore lors de la prise du château (*in captione ipsius castelli*),

---

Bartolomeo recueillit le testament de son frère Marino, mourant. J'emprunte ces données, fort importantes pour la critique de la généalogie des Ghisi, à la copie, faite (à Venise) en octobre 1290, par Giovanni, curé de Santa Margherita et notaire, d'une sentence de Giovanni Zen, baile de Venise, rendue à Négrepont le 28.XII.1284, en faveur de Bartolomeo Ghisi: Venezia, Archivio di Stato, Procuratori di San Marco *de ultra*, busta 149, fascic. 5, dont je dois la connaissance à l'obligeance de M. Raimondo Morozzo della Rocca, directeur de l'Archivio di Stato.

car c'est *à lui* que fut enlevé le château et ce qui s'y trouvait. Or on n'enlève rien à un mort, surtout en style légal. Marino Dandolo, qui était vivant et maître d'Andros en octobre 1238, fut dépossédé de force et puis mourut, avant août 1243. A cette date l'île toute entière est au pouvoir de Geremia Ghisi. Ses destinées, à partir de ce moment, appartiennent à l'histoire des Ghisi et des Sanudo. Pour nous, il nous reste à voir ce que devinrent les droits du conquérant, et quels furent ses héritiers légaux, sinon ses successeurs dans la seigneurie effective.

4. – Les héritiers

Marino Dandolo, nous venons de le voir, mourut, dépossédé, entre octobre 1238 et août 1243. Il ne laissait pas de descendance légitime. En effet sa veuve, Félicie (*Felisa*), aurait pu et dû lui succéder dans son fief d'Andros, si elle en avait demandé l'investiture au suzerain en temps utile [1]. Elle ne le fit pas — peut-être simplement parce que son mari, au moment de sa mort, n'était pas en possession — et le droit de succession se trouva éteint au bout d'un an et un jour ou, au plus tard, après deux ans et un jour, comme reconnut plus tard son héritier, le Vénitien Nicolò Querini de la Cà Grande [2]. Au moment de sa mort Felisa était — nous ignorons depuis quand — rentrée en possession de la moitié d'Andros, sûrement à titre de douaire [3]. Dame douairière de la moitié

[1] Selon la coutume de l'empire latin de Constantinople (ou de Romanie), développée ensuite dans la principauté d'Achaïe et codifiée entre 1303 et 1330, ce temps était d'un an et un jour quand le prétendant habitait le pays, de deux ans et un jour quand il habitait à l'étranger: *Assises de Romanie* §§ 36 et 100 (éd. G. Recoura, Paris, 1930, p. 184 et 225. Point déjà mis en évidence par Hopf, *Andros*, p. 43.

[2] « Miser Nicolò Quirini non dimandava tutta l'isola, perche avea perso per diffetto della dimanda, cioè come penso, ancora stato in tempo, ma dimandava la mità, la qual teniva madonna Felisa come eredi di miser Dandolo predetto... » Marin Sanudo Torsello *Istoria del regno di Romania*, ed. Ch. Hopf, *Chroniques gréco-romanes*, Berlin, 1873, p. 112. Le texte est corrompu (*ancora* n'a pas de sens et devant *avea* il manque le pronom « l'avea ») mais la signification générale ne fait pas de doute. — Quoi qu'en dise Marin Sanudo, Felisa ne tenait pas sa moitié d'Andros « come eredi », mais comme douaire.

[3] *Assise de Romanie*, § 35. Hopf, *Andros*, p. 39.

d'Andros, elle mourut entre 1278 et 1281, et Nicolò Querini demanda l'investiture de la moitié d'Andros au suzerain, alors Marco II, troisième duc de l'Archipel et seigneur immédiat de l'autre moitié d'Andros (1). Il fit sa démarche peu de temps avant l'expiration du terme légal (2), avant mars 1282 et après le 25 mars 1280, date d'élection de Giovanni Dandolo, doge de Venise (3). Sa requête était abusive; après le décès de la douairière, le douaire retourne au successeur dans le fief. Marco Sanudo occupa toute l'île, et, fort de son droit, refusa l'investiture à Querini, se déclarant prêt, toutefois, à justifier sa conduite devant son suzerain, Charles Ier d'Anjou, roi de Sicile-Naples (4). Querini porta plainte, mais à Venise, et, le 12 mars 1282, le Grand Conseil, considérant que le

(1) « ...avvenne un caso *sotto miser Zuan Dandolo, doge,* da me commemorato. Miser Nicolò Quirini della casa Mazor si parti dal bailado d'Acri e venne in Romania a dimandar la mità dell'isola d'Andri a miser Marco Sanudo, la qual madonna Felisa, che fù moglie de miser Marin Dandolo, che fù signor d'Andre, che avea tenuto e posseduto, offerendosi far la fedeltà e omaggio ad esso miser Marco, e da esso ricever la detta mità d'Andre... »; HOPF, *Chroniques,* loc. cit.

(2) « E miser Marco intendendo che quando miser Nicolò Quirini comparse avanti di lui, mancava solamente due giorni da la morte de madonna Felisa sopradetta, e che se esso avesse voluto andar altrove, si chè miser Nicolò non avesse trovato in tempo, averria perso tutte le sue ragion, e distrutto la dimanda, se essa madonna Felisa avesse alcuna ragione; ma esso per conscienza, che 'l se facea, e perche Dio non volea, se l'avea ragion alcuna, non la perdesse, non volse far questo... »; HOPF, *Chroniques,* p. 113.

(3) Le terme *ante quem* résulte du décret du Grand Conseil de Venise du 12 mars 1282; CESSI, *Deliberazioni,* t. I, p. 170 no 142; HOPF, *Urkunden,* p. 242 no vii. (La très intéressante réponse de Marco Sanudo, dans HOPF *Urkunden,* p. 242-245 no viii). Le terme *post quem* est donné par Marin Sanudo, texte cité plus haut n. 1, paroles soulignées. HOPF (*Andros,* p. 42) a négligé cette donnée ferme, sûre, relativement proche du narrateur, et s'est attaché à celle, moins sûre et plus éloignée, relative à la charge de baile de Saint-Jean d'Acre, exercée par Nicolò Querini avant sa démarche. A cause de ce procédé arbitraire tout son exposé est caduc.

(4) Baudouin II, empereur de Constantinople (1237-1273), céda l'hommage des îles de l'Égée à Guillaume de Villehardouin (1246-1278), prince d'Achaïe, auquel succéda Charles Ier d'Anjou, en vertu du traité de Viterbe du 24.V.1264. Source principale: Réponse de Marco II Sanudo, duc de l'Archipel, à la Seigneurie de Venise (peu après 12.III.1282); HOPF, *Urkunden,* p. 242-245 no viii. Il est instructif de comparer ce récit avec celui que Marin Sanudo prétend avoir eu du même Marco; HOPF, *Chroniques,* p. 99-100.

duc de l'Archipel ne cessait pas pour autant d'être citoyen de Venise, cita Marco Sanudo devant le doge et son conseil (1). La suite de l'affaire — qui se termina par un compromis — appartient à l'histoire des Sanudo (2). Mais il nous reste à examiner quels étaient les titres de Nicolò Querini à la succession Dandolo, et à l'identifier, si possible, avec l'un ou l'autre personnage du même nom, mentionné dans les sources historiques. — Quand Geremia Ghisi prit le château et s'appropria l'île d'Andros, il fit tort à deux personnes: Marino Dandolo, le seigneur, et Maria Doro, sa sœur. Après la mort du premier, nous voyons paraître deux plaignants: Maria Doro et Jacopo Querini. Évidemment, ce dernier représentait les droits de la seule héritière de Marino, sa veuve, dame Félicie. Et après le décès de celle-ci, un autre Querini, Nicolò, revendique sa succession. Un mariage de Jacopo Querini avec la veuve-héritière, dont serait né Nicolò, expliquerait tout. L'hypothèse, proposée par Karl Hopf, paraît acceptable (3). Nicolò Querini, probablement fils de Jacopo, eut un fils, Matteo ou Maffeo, qui brigua en 1289, la charge de baile de Négrepont, mais sans l'obtenir (4). D'après Marin Sanudo, Nicolò Querini était surnommé « de la Cà Mata », et quand mourut Félicie, dame douairière d'Andros, il était baile de Venise à Saint-Jean d'Acre (5). Ceci nous reporte, comme on a dit plus haut, aux années 1278-1281 environ. Hopf, n'ayant pas étudié comme il faut le texte de Marin Sanudo, identifia son Nicolò Querini, fils de Giacomo, avec celui qui fut

(1) CESSI, *Deliberazioni*, t. II, p. 170 nº 142. HOPF, *Urkunden*, p. 242 nº vii.

(2) Malgré son bon droit Marco Sanudo dut payer une forte somme à Querini pour que celui-ci se tînt tranquille; MARIN SANUDO dans HOPF, *Chroniques*, p. 113.

(3) HOPF, *Andros*, p. 42. — Nicolò Querini « de cà maiori » est élu membre du Grand Conseil pour le sestiere San Polo en automne 1261 (CESSI, *Deliberazioni*, t. I, p. 271), c'est-à-dire à l'âge de 21 ou 22 ans tout au plus, s'il était fils de la veuve de Marino Dandolo. C'est l'âge légal. Le 13.VII.1274 le Grand Conseil décide qu'il faudra désormais avoir au moins 20 ans pour être éligible; CESSI, *Delib.*, t. II, p. 85 nº 26.

(4) MARIN SANUDO dans HOPF, *Chroniques*, p. 112.

(5) Voir le texte cité plus haut p. 174 n. 1. — Dans le manuscrit, au lieu de *casa Mazor* on lit *ca Mata*. Hopf aurait pu conserver cette leçon, car les deux noms sont également attestés; voir R. FULIN, *La Casa grande dei tre fratelli Quirini*, *Archivio Veneto*, 11 (1876) 147-156; pour le nom, p. 151 n. 2 et p. 152 n. 4.

baile de Venise à Saint-Jean d'Acre en 1263-64, qu'il connaissait par Andrea Dandolo et Martin da Canale (1). Ensuite, pour expliquer comment dix-huit années s'écoulèrent entre la démarche faite par l'ex-baile d'Acre et la citation du 12 mars 1282, il imagina que le doge Lorenzo Tiepolo (1268-1276) entrava l'action de la justice, pour favoriser les parents, de sa première épouse, Marchesina, fille ainée de Geremia Ghisi (2). Finalement, pour couronner cet échafaudage d'hypothèses, avancées sans la moindre hésitation, sans nuances et sans l'ombre d'un doute, il traça le *curriculum vitae* de Nicolò Querini de la Cà Grande, et de son père, et il dessina leur arbre généalogique (3). Par malheur, après avoir rejeté avec raison, comme fantaisiste, la généalogie proposée par Giacomo Zabarella (4) et déclaré qu'il suivrait de

(1) HOPF, *Andros*, p. 43; *Ven.-Byz. An.*, p. 462. MARTIN DA CANAL, *Chronique des Veneciens*, chap. 200, *Archivio storico italiano*, 8 (1845) 511. *R.I.S.*, t. XII, 1, p. 312, 11.

(2) Marin SANUDO (dans HOPF, *Chron. gr.-rom.*, p. 123) dit que Lorenzo Tiepolo épousa la fille aînée de Geremia Ghisi, seigneur de Skiathos, Skopelos et Skyros, mais il ne dit pas le nom. P. LITTA, *Famiglie celebri italiane*, Tiepolo di Venezia, tavola I, stampata nel 1835 (= fasc. xxiv, dispensa 52), l'appelle Agnese Ghisi; BARBARO, cod. Foscarini 6155, f. 180v, l'appelle Marchesina, mais, par un lapsus calami, la fait fille d'Andrea, frère de Geremia Ghisi. MARTIN DA CANAL, chap. 263, *Arch. st. it.*, 8, p. 603, dit que l'épouse de Lorenzo, au moment de son élection, s'appelait Marchesina, mais ne dit pas le nom de famille. E. CICOGNA, dans une note au texte du chroniqueur (*Arch. st. it.*, 8, p. 754 n. 351) dit que, la seconde épouse du doge était Marchesina, fille de Bohémond de Brienne roi (titulaire) de Rascie ou de Romanie, mais n'indique aucune source. A. DA MOSTO, *I dogi di Venezia*, Venise, 1939, p. 68, dit que Lorenzo épousa en secondes noces Marchesina, fille du roi de Romanie, ou de Bohémond de Brienne, roi (titulaire) de Rascie et de Serbie, frère de Jean, empereur latin de Constantinople. Mais lui non plus n'indique pas sa source.

(3) HOPF, *Andros*, p. 42-51; *Ven.-Byz. An.*, p. 462-63 et Stammtafel ix.

(4) G. ZABARELLA, *Il Galba, ovvero Historia della Sereniss. Fameglia Quirina*, Padova, 1671, p. 59 et p. 100. — Avant le XIIIe siècle cette généalogie est fabuleuse dans son ensemble, malgré quelques noms historiques du XIe et du XIIe siècle qu'on y relève. Au XIIIe siècle Zabarella confond les branches de la Cà Grande (ou de San Matteo), de San Zulian, et de Santa Maria Formosa, et il fond en un seul personnage (Giovanni II) trois personnages distincts: 1° Giovanni, souche de la branche de Santa Maria Formosa (les Querini-Stampalia); 2° Nicolò, souche de la Cà Grande; 3° le père (dont Barbaro ignore le nom) de Giacomo, souche de la branche de San Zulian.

préférence Marco Barbaro, il mit sur le même pied le texte authentique du manuscrit Foscarini, Vindobonen. 6156 ([1]) et celui du cod. Cicogna 515 (actuel 2503) de la Bibliothèque du Musée Correr à Venise ([2]). Or ce dernier, qui remonte aux premières années du XIX[e] siècle, dérive d'une copie du XVIII[e] siècle, conservée à l'Archivio di Stato de Venise, elle-même dérivée d'une copie, antérieure de peu, qui se trouve à la Biblioteca Marciana ([3]). L'œuvre de Barbaro y est continuée et enrichie de données nouvelles. Pour ce qui regarde les Querini, les continuateurs ont puisé dans Zabarella, dont les erreurs, condamnées par Hopf, sont entrées, au moins en partie, dans l'ouvrage de ce dernier par cette voie détournée ([4]). Pis encore! Hopf n'évita pas les défauts qu'il reproche si justement à son devancier du XVII[e] siècle, et ne résista pas à la tentation des identifications hâtives, fondées sur l'homonymie de personnages plus ou moins contemporains. Or, s'il existe une branche du savoir humain, où il faut faire « des dénombrements très-entiers et des revues très-générales », sans être assuré pour autant de ne

([1]) Sur le manuscrit v. T. GAR, *I codici storici della collezione Foscarini*, *Arch. stor. it.*, 5 (1843) 315-16. La généalogie des Querini occupe les folios 348-61. Un microfilm du ms. se trouve à Venise, à la Fondazione Giorgio Cini. Sur l'auteur, Marco di Marco Barbaro v. G. M. MAZZUCHELLI, *Gli scrittori d'Italia*, t. II, Brescia, 1763, p. 271; E. CICOGNA, *Iscrizioni Veneziane*, t. VI, Venise, 1853, p. 20-26 et 778.

([2]) Venezia, Biblioteca del Museo Civico Correr, codd. Cicogna 2498-2504 (anciens 510-516). Cet exemplaire est en sept volumes, comme celui de l'Archivio di Stato de Venise, dont il dérive. La généalogie des Querini se trouve au t. VI (cod. 2503, Papafava-Semenzi) f. 159-192.

([3]) L'exemplaire de la Marciana, en quatre volumes (codd. Itt. VII 925-928, colloc. 8594[a]-8597) porte en tête la notice que voici: « Lettore. Del principio di questo libro fù autore ser Marco Barbaro, che si nomina più uolte nel medesimo et scrisse sino al 1536, perchè l'hà detto nello stesso. Quello ha scritto detto n.h. Barbaro fù copiato in fretta dal n.h. ser Tomaso Corner, fù ser Francesco, da un libro antico, era appresso ser Pietro Foscarini, fù ser Renier, che fù ser Pietro. Era suo germano per uia di donne ». La généalogie des Querini se trouve au t. IV (cod. 8597, Polo-Zusto), f. 24[v]-52[v]. Sur Tommaso Corner, né en 1635, mort après 1713, v. CICOGNA, *Iscrizioni*, t. VI, p. 24 n. 1.

([4]) Hopf, comme Zabarella, mélange les Querini de la Cà Grande avec ceux de Santa Maria Formosa, ces derniers, en tant que seigneurs de Stampalia (Astypalée, Astropalià) formant l'objet propre de son étude. Pis encore! Il mêle à sa généalogie Nicolò Querini Durante, qui appartenait à une troisième branche, celle de San Zulian; voir plus loin p. 179 notes 1 et 4.

rien omettre, c'est bien la généalogie des patriciens de Venise. En feuilletant Barbaro ou le Campidoglio Veneto de Capellari (1) on s'aperçoit vite que chaque famille employait de préférence un petit choix de noms de baptême, ayant soin souvent de donner au fils premier-né le nom du grand-père paternel, aux autres des noms déjà portés dans la parenté. Par suite de cette coutume les homonymies se multipliaient fâcheusement. Ainsi, p. e., en 1277-78 quatre Nicolò Querini siégeaient au Grand Conseil pour le seul sestiere de San Polo (2), et en 1311 il n'y pas moins de trois Nicolò Querini parmi les complices de Bajamonte Tiepolo (3). Dans ces conditions l'identification des homonymes exige des précautions infinies, et Hopf ne sut ni ne voulut les prendre. Si du moins il avait suivi fidèlement ce Marco Barbaro qu'il déclare prendre pour guide (4). Mais non! Sans laisser soupçonner l'écart entre ses sources et son exposé il fond en un seul trois Nicolò Querini, que Barbaro distingue avec preuves à l'appui. Ce sont: 1) Nicolò Querini Durante, arrière-petit-fils de Giacomo Querini de San Zulian, du

(1) Venise, Biblioteca Marciana, Codd. Itt. VII 15-18 (colloc. 8304-8307). — Sur Girolamo Alessandro Capellari-Vivaro (1666-1748) v. E. DE TIPALDO, *Biografia degli Italiani illustri...*, t. I, Venise, 1834, p. 462. S. RUMOR, *Gli scrittori Vicentini dei secoli decimottavo e decimonono*, t. I, Venise, 1905, p. 365.

(2) CESSI, *Deliberazioni*, t. I, p. 307. Cessi (t. I, p. 269-362) donne la liste des élus au Grand Conseil de 1261 à 1296 d'après le cod. Marcian. It. VII 551, colloc. 7281, du XVIIIe siècle (cf. p. XII, n. 2), dont l'auteur a puisé dans les volumes, aujourdui disparus, des registres dits *Universi* (actuellement: registres du secrétaire aux voix). Le registre 1 de la série conservée contient les listes des officiers publics élus en 1349-53. Les registres perdus, de l'époque où le Grand Conseil était électif, ont fourni beaucoup de données à Marco Barbaro, le généalogiste.

(3) Lettre du doge Pietro Gradenigo du 27.V.1311, énumérant onze « traîtres » survivants: *R.I.S.*, t. XII, 1, p. 380-81. Un des Nicolò Querini était surnommé Zotto. Il était fils de Piero et petit-fils de Nicolò de la Cà Grande; cod. Foscarini 6156, f. 349. L'autre était surnommé Durante; v. p. 179 n. 1. Le troisième était « frère de feu messire Marco » de la Cà Grande, un des chefs de la conspiration, qui, avec son fils Benetto, laissa la vie dans la bagarre, sur la place San Marco; v. p. 179 n. 4.

(4) « Ich lege hier den viel zuverlässigeren Barbaro durchweg zu Grunde, und ergänze ihn nur hie und da aus Capellari und den in Cicogna's Besitz befindlichen *Discendenze delle famiglie patrizie di Venezia*; HOPF, *Ven.-Byz. An.*, p. 461, avec, en note, un renvoi à la Stammtafel ix.

sestiere San Marco ([1]). Ses armoiries étaient: d'or, à trois lis du même sur fasce d'azur. 2) Nicolò Querini de Santa Maria Formosa, au sestiere de Castello, fils de Giovanni, ancêtre des Querini-Stampalia ([2]), qui portait les mêmes armoiries que le précédent. 3) Nicolò Querini de la Cà Grande (Cà Mazor ou Cà Mata), de la paroisse San Matteo, au sestiere de San Polo ([3]). Armoiries: écartelé de gueules et d'argent. Par suite de ces confusions l'arbre généalogique des Querini-Stampalia dressé par Hopf contient, pour les six premières générations, à peu près autant d'erreurs que de noms ([4]) et le *curriculum vitae* de Giacomo et Nicolò Querini de

([1]) « San Marco 1261. — 1304. — Nicolò Durante, per la congiura confinato in Brescia 4 anni. non obbedì. hebbe taglia d. 1000. — 1315 era in Treviso »; BARBARO, cod. Foscarini 6156, f. 350. Nicolò était fils de Marco, petit-fils de Romeo. La date « S. Marco 1261 » signifie que Nicolò fut élu cette année-là au Grand Conseil pour le sestiere San Marco; CESSI, *Deliberazioni*, t. I, p. 269 col. 2 « Nicolaus Querini ». Pour l'exil à Brescia v. *R.I.S.*, t. XI, 1, p. 277, 22.

([2]) « S. Maria Formosa. 1296. Nicolò eletto del Gran Conseglio »; BARBARO, cod. Foscarini 6156, f. 352v, Dans CESSI, *Delib.*, t. I, p. 360-62, les noms des élus pour le sestiere de Castello en 1296 manquent. Comme grand-père de ce Nicolò on peut songer à Nicolò Querini de Santa Maria Formosa, qui, avec Pietro Badoer de Santa Maddalena et Marin Dandolo des Santi Apostoli, rédigea les statuts maritimes promulgués le 6.VIII.1255 par le doge Renier Zen: *Nuovo Archivio Veneto*, N. S., 5 (1903) 161; *R.I.S.*, t. XII, 1, p. 305, 16-18.

([3]) « 1268 fino 1294 era del Gran Conseglio, et habitaua nel sestier di Canareggio. S. Zuanne de Rialto era suo ius patronatus del 1293 »; cod. Foscarini 6156, f. 349 en haut, à gauche du nom. « Approbato di S. Michiel, nella contrada di S. Polo 1306: dominus Quirino magnus, il quale del 1293 era stato capitano generale di 60 galie contro Genouesi »; ibidem, en haut, à droite du nom. Ici, Barbaro confond père et fils. En effet, en automne 1280 « Iacobus q. Nicolai de domo maiore » est élu au G. C. (CESSI, p. 317 col. 3) et en 1295 « Nicolaus Quirino fil. Nicolai de domo maiori » (*ibid.*, p. 357 col. 3) avec lequel il faut identifier le « Nicolaus Quirino de domo maiori » de 1293 (ibid., p. 349, col. 2), et le commandant naval de 1294 (non 1293); sur ce dernier point v. C. MANFRONI, *Storia della marina italiana*, t. 2, 1, Livourne, 1902, p. 202; le continuateur d'Andrea Dandolo, Muratori, t. XII, col. 404 D; la chronique latine anonyme, des origines à l'an 1360, dite par erreur *Chronicon Iustiniani*, cod. Marcian. Lat. X 36a, colloc. 3326, f. cxv; Enrico Dandolo, cod. Vindobonen. 6580, f. 43v, et cod. Marcian. It. VII 102, colloc. 8142, f. 59v.

([4]) Plusieurs de ces erreurs sont dues à la hâte avec laquelle Hopf travaillait. Ainsi une étude attentive et réfléchie des lettres du doge Pietro Gradenigo, qu'il lisait à la suite de la chronique d'Andrea Dandolo dans

la Cà Grande est à refaire *ab ovo*. Après, on pourra dire si, et dans quelle mesure, les faits connus s'accordent avec l'hypothèse qui voit dans Nicolò Querini, héritier de madonna Felisa, veuve de Marino Dandolo conquérant d'Andros, un fils de celle-ci et de Giacomo Querini de la Cà Grande.

Grégoire IX mande à l'évêque de Mosynopolis, au doyen d'Athènes et à l'archidiacre de Thèbes, de proclamer solennellement l'excommunication lancée contre Marino Dandolo, seigneur d'Andros, persécuteur de l'évêque d'Andros (Jean) et, en attendant l'effet de cette censure, d'assigner à l'évêque en exil des revenus suffisants dans les églises de Davalia, de Thermopyles et de Coronée.

Rome, Archivio Vaticano, Reg. Vat. 16, f. 74-74^{v}, ep. 254.

Anagni, 1233. I. 21.

.. Episcopo Messinopolitano.., decano Atheniensi et.., archidiacono Thebano.

Impietas Marini de Andulo, domini Andrensis, uelut ignis succensa, sic eum contra Dominum et ecclesiam inflammauit, ut dum
5 destructioni Andrensis ecclesie inhiat quantum factori suo, qui eius flatum habet in manu sua exprobret, eumque in suis membris dampnabiliter persequatur, furiosa ductus superbia non attendat. sicut enim uenerabilis frater noster.. Andrensis episcopus lacrimabili
10 nobis insinuatione monstrauit, idem M(arinus) dictum episcopum diu detinens arte custodie mancipatum, et nouo potentie genere laicus clericos quodammodo excommunicans uniuersis terre sue hominibus sub certa pena iniunxit ut nullus loqueretur eidem uel preberet ei

le t. XII de Muratori (col. 483-491 = *R.I.S.*, t. XII, 1, p. 377-82) lui aurait appris que Nicolò Querini « frater quondam domini Marci de domo maiori » n'est pas Nicolò Durante, dont, il imprime le nom en caractères gras dans sa Stammtafel ix. Il affirme aussi que Nicolò Querini de la Cà Grande fut, en 1290, podestat de Padoue, et renvoie (*Ven.-Byz. An.*, p. 463 n. 1) au cod. Foscarini 6156, f. 353^{v}. Mais à l'endroit cité on ne trouve rien de pareil, et au f. 348v on lit ces mots: « Marco fù podestà de Padoa del 1261... et Thomà del 1291. Nelli Statuti Padoani ». Pour l'exactitude de cette affirmation voir *R.I.S.*, t. VIII, 1, p. 186, 5 et 187, 44; p. 325, 11 et 340, 4.

aliquod consilium uel iuuamen, ipsumque tandem uix ipsius tyrampnidem fugientem omnibus possessionibus et redditibus ecclesiasticis 15 ausu temerario spoliauit, sicque ipse non sine ordinis pontificalis opprobrio per octo annos et amplius in paupertate maxima est exulare coactus, et licet uenerabili fratre nostro..patriarcha Constantinopolitano ac quibusdam aliis religiosis et probis uiris mediantibus plures amicabiles compositiones super hiis interuenerint inter eos, ad quas 20 obseruandas idem M(arinus) se astrinxit prestitis iuramentis, ac pro dampnis et iniuriis eidem episcopo irrogatis sit excommunicationis uinculo innodatus, ipse tamen, tamquam in profundum peccatorum demersus excommunicationis sententiam uilipendens compositiones ipsas obseruare non curat contra iuramenta prestita temere ueniendo. 25

Vt igitur saltem uexatio dicto M(arino) tribuat intellectum, mandamus quatenus, si res ita se habet, eundem M(arinum) tamdiu, pulsatis campanis et candelis accensis excommunicatum publice nuntietis, et faciatis ab omnibus artius euitari donec ablata dicto episcopo restituat uniuersa et de dampnis et iniuriis irrogatis satis- 30 faciat competenter, et ab ipsius et ecclesie sue grauaminibus penitus conquiescat, inuocato ad hoc, si opus fuerit, auxilio brachii secularis.

Interim autem in Carmensi, Dabliensi et Ermipolensi ecclesiis auctoritate nostra eidem episcopo faciatis honeste in necessario prouidere, contradicentes etc., nullis litteris obstantibus a Sede Apostolica 35 impetratis que plenam de presentibus non fecerint mentionem, quod si non omnes etc. tu ea frater episcope...

Datum Anagnie, xii Kalendas Februarii, Anno sexto.

RAYMOND-J. LOENERTZ O. P.

RECENSIONES

Theologica et patrologica

Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Herausgegeben von Wladimir SZYŁKARSKI, Unter Mitwirkung von Nikolai LOSSKIJ, Wsewolod SETSCHKAREFF, Ludolf MÜLLER, Johannes STRAUCH und Margarethe WOLTNER. *Una Sancta: Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie*, Freiburg im Breisgau 1957, Erich Wewel Verlag. 513 Seiten. 36 DM.

Von den geplanten 8 Bänden dieser gross angelegten deutschen Soloviev-Ausgabe sind bisher drei Bände erschienen: Band VII (1953), Band III (1954) und Band II (1957).

Dieser an dritter Stelle erscheinende Band II enthält die folgenden Schriften Solovievs: « Die geistlichen Grundlagen des Lebens » (1881-1884) (Da diese Schrift auch gesondert erschienen ist, und zwar mit einem sehr nützlichen Nachwort über die Textgeschichte, haben wir sie eigens besprochen: in dieser Zeitschrift 24 (1958), S. 406-408); unter dem Titel « Sołowjews Weg zur Una Sancta » (155-205) handelt Szyłkarski hauptsächlich über zwei wichtige Aufsätze Solovievs: « Über die geistliche Gewalt in Russland » (1881) und « Über das Schisma im russischen Volk und in der Gesellschaft » (1882-1883); « Der grosse Streit und die christliche Politik » (1883); « Einige erklärende Worte anlässlich des 'Grossen Streites' » (1883); « Über die Kirchenfrage anlässlich der Altkatholiken » (1883); « Antwort an N. J. Danilewskij » (1885); « Geschichte und Zukunft der Theokratie » (1885-1887) (Vorwort und Erstes Buch). « Die geistlichen Grundlagen des Lebens » sind von Ludolf Müller übersetzt; alles andere von Szyłkarski, dem wir auch (fast ausschliesslich) die weitere Umrahmung verdanken (so die Hinzufügung des lateinischen Briefwechsels Strossmayers mit Kardinal Rampolla (485-490), von Texten, lateinisch und griechisch, aus Migne und Mansi (493-498), eines Sach- und Namen-Registers und eines Registers der Bibelstellen.

Der Inhalt dieses zweiten Bandes ist hochbedeutsam, nicht nur wegen der darin vermittelten Kenntnis der inneren Entwicklung Solovievs, des inneren Weges, den er durchlaufen hat, sondern ebenso wegen der Fülle wichtigster geschichtlicher und theologischer Probleme des christlichen Ostens, die behandelt werden. Unter dem « Grossen Streit » wird die jahrtausendelange Auseinandersetzung zwi-

schen Ost und West und insbesondere zwischen dem ersten, dem zweiten und dem dritten Rom verstanden. Von Soloviev werden alle Hauptfragen erörtert, die mit dieser Auseinandersetzung verbunden sind: Islam und Judentum und Polen; Papsttum und Byzanz; byzantinischer Cäsaropapismus sowie « Papsttum und Papismus »; kirchliche Autorität in Ost und West; Kirchenspaltung seit Photius und Cärularius; Protestantismus, russisches Schisma (Raskol) und russische Sekten; katholische Kirche und Dogmenfortschritt oder Dogmenentwicklung; slawophiler Nationalismus (bei Danilevskij) und slawophile Theologie (bei Chomjakov); Altkatholizismus.

Leider sind Solovievs hier dargelegte Ideen noch wenig bekannt und auch von der ost-westlichen Einigungstheologie bisher kaum ausgewertet worden. Besondere Aufmerksamkeit verdienen unseres Erachtens die Ausführungen Solovievs über die innere Verwandtschaft zwischen Protestantismus und östlicher Spaltung, über den Parallelismus, der sich beobachten lässt zwischen der Haltung der Altgläubigen gegenüber der offiziellen russischen Kirche und der offiziellen russischen Kirche gegenüber der katholischen. Besonders anregend, ja aufrüttelnd sind die neun Fragen Solovievs an Erzpriester A. M. Ivancov-Platonov über den Grund der Spaltung zwischen Byzanz und Rom, vor allem über das « Filioque » (331-333; vgl. 401 ff.) und die drei Fragen an N. J. Danilevskij, der antworten soll, wo die wahre kirchliche Entscheidung, die « Kirche selbst » im Osten zu finden sei (357-358). Beachtlich ist, was Soloviev über die Möglichkeit, bzw. Unmöglichkeit der Einberufung eines ökumenischen Konzils im von Rom getrennten Osten denkt (389 ff.). In den im vorliegenden Bande enthaltenen Schriften trägt Soloviev die Bausteine zusammen, mit denen er das grossartige Idealgebäude seiner « freien Theokratie » errichten will. Das geplante Hauptwerk « Geschichte und Zukunft der Theokratie » ist jedoch im Schaffen Solovievs unvollendet geblieben.

Eine besondere Untersuchung verdiente Solovievs Theorie über das Gottmenschentum als Urdogma der kirchlichen Lehre und über Dogmenentwicklung oder Dogmenfortschritt in der Kirche. Zwar ist Soloviev sehr um ein gerechtes Urteil bemüht. Doch wirken seine Behauptungen gelegentlich herausfordernd. Es fehlt ihnen bisweilen die nötige Ausgeglichenheit, wenn sie im Allgemeinen stecken bleiben und nach dem dreigliedrigen Schema der Hegelschen Dialektik gebildet sind. Die unendlich vielgestaltige Wirklichkeit lässt sich nämlich nicht in eine Reihe von gegensätzlichen Schemata einfangen. Daher erscheinen Solovievs Urteile nicht selten als übertrieben, als überspitzt. So verdient z. B. nicht alles, was er als « Papismus » hinstellt, in Wirklichkeit diesen Namen; und wenn er von Erstarrung des religiösen Lebens in der Ostkirche spricht, fragt sich der Leser, ob es nicht auch im christlichen Westen Erstarrung und im christlichen Osten noch lebendiges Christentum gebe. Besondere Vorsicht ist dem katholischen Theologen auch geboten gegenüber Solovievs Auffassung von der Einheit von christlichem Osten und christlichem Westen.

Meint er doch, « die Ost- und Westkirche » seien « nur *Teile* des einen wahren Leibes Christi - der ökumenischen Kirche » (317).

Ein paar kritische Bemerkungen zur Ausgabe des Bandes: Nicht nur im Abschnitt « Sołowjews Weg zur Una Sancta », sondern auch später sind Solovievs Schriften zum Teil mit merklichen Zusammenfassungen und Kürzungen vorgelegt worden. So fehlen von der « Geschichte und Zukunft der Theokratie » die Bücher 2-5. In einer « Gesamtausgabe » sind natürlich solche Lücken doch unangenehm spürbar, trotz der grossen Vertrautheit des Herausgebers mit den Schriften Solovievs, die an den gekürzten Stellen eine treue Wiedergabe der Hauptgedanken des russischen Philosophen verbürgt. -- Wenn Soloviev vom Herausgeber (155) « ein Mystiker höchsten Grades » genannt wird, so scheint uns hier eine wesentliche Unterscheidung angebracht: die zwischen *natürlicher* Intuitionsmystik und *übernatürlicher* Gnadenmystik. Wenn auch natürliche und übernatürliche Ordnung einander durchdringen, sind sie doch nicht dasselbe. Solovievs Mystik, d. h. seine Sophia-Erscheinungen oder Sophia-Erlebnisse tragen einen natürlich-visionären, intuitiven Charakter. — Gewiss versuchte Soloviev gegen Ende seines Lebens seine Erkenntnislehre von Grund auf neu aufzubauen (156, Anm. 2); es fragt sich aber, ob ihm das gelungen ist. — Es wäre zu wünschen gewesen, dass der Herausgeber, wo er von seiner Theorie spricht, « dass *Dostojewskij* die Grundkonzeption seines ' Grossinquisitor ' *Solowjew* entnommen hat » (162-163, Anm. 6), auch jene Studien angeführt hätte, die mit guten Gründen erweisen, dass Dostoevskij der gebende, Soloviev der empfangende Teil dabei war. -- Gelegentlich haben wir im Sach- und Namenregister Lücken festgestellt (so fehlt unter dem Stichwort « Konzilien » der Hinweis auf die wichtigen Ausführungen auf S. 389 ff.; unter dem Stichwort « Moehler » der Hinweis auf S. 375. — Der italienische Theologe Perrone erscheint bei Soloviev (in der ersten russischen Ausgabe) richtig, während aus ihm im vorliegenden Band II « Péronne » wird (412, Anm. 11; 508, Spalte 1; ebenso in Bd. III, S. 469, Sp. 2, während S. 212. Anm. 1 « Pérronne » zu lesen ist.). — Im Übersetzungsspiegel auf S. 511 (vgl. 154) ist der Hinweis auf die vom Herausgeber S. 155-205 angeführten Zitate vergessen; zu S. 165-179 wäre zu verweisen gewesen auf Solovievs russische Werke, 1. Auflage, Band III, S. 206-220.

Am Schluss soll noch darauf hingewiesen werden, dass sich im vorliegenden Bande, für dessen Gestaltung und Ausstattung wir dem Herausgeber wie dem Verleger unsere Anerkennung aussprechen, eine Problematik dargelegt findet, die im gegenwärtigen Augenblick, da von katholischer höchster Stelle ein ökumenisches Konzil geplant wird, besondere Aktualität gewonnen hat: die Problematik der von Rom getrennten Ostkirchen in ihrer Stellung zum ökumenischen Konzil.

B. Schultze S. J.

P. Canivet, S. J., *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, Bloud et Gay, pp. xxiv + 384.

Una advertencia previa al editor: ¿Qué razones puede haber para no publicar ni el lugar ni el año en que se estampa el libro? Tratándose de una obra científica, todos los motivos están a favor de la claridad y precisión. Ni hacía falta al mismo autor embozar el tema de su libro en un título de « sugestiva » vaguedad que estaría bien en obras de otra índole.

Porque bajo ese título algo enigmático se presenta un valiosísimo estudio sobre la « Graecarum affectionum curatio » de Teodoreto de Cyro que el mismo autor acaba de editar en « Sources Chrétiennes », como anotamos más adelante. Es opinión común que Teodoreto no ha sido estudiado aún con suficiente amplitud y que sus fuentes pueden proporcionarnos infinidad de datos útiles todavía latentes o no explotados. Por eso ha de ser acogido con interés el estudio de C., estudio concienzudo, amplio, erudito y que además de medir las cualidades e importancia de este último tratado de apologética patrística, nos ofrece un vivo y muy bien compuesto cuadro del ambiente que suscitó la polémica de Teodoreto y en ella se refleja.

Nos llegamos al primer capítulo a través de una columnata bibliográfica que ocupa 15 páginas. El tema es tan vasto, que a veces en algunos rincones de la bibliografía hay polilla de viejo, como cuando trata de Afraates y su polémica antijudía (p. 46 n. 11) que se ha estudiado por G. Richter, *Über die älteste Auseinandersetzung der syrischen Christen mit den Juden*, ZNTW 35 (1936) 101-14, por I. Ortiz de Urbina, *La controversia di Afr. coi Giudei*, Studia Missionalia 3 (1947) 85-106, y por A. Spijkerman, *Aphr. der persische Weise und der Antisionismus*, Liber annuus, Jerusalem (1954-55).

En la primera parte del docto trabajo se describe el mundo contemporáneo a Teodoreto, su situación política y religiosa, la polémica cristiana contra los judíos y paganos. La segunda parte estudia la misma entraña del libro del obispo de Cyro analizando sus principios metodológicos y su manera de citar a los autores. Se da allí mismo el paso a la investigación de las fuentes que continúa en la parte tercera. Se establece que Teodoreto conoce a Clemente alejandrino sólo a través de Eusebio y que además de éste, utiliza los « Placita » de Aezio, el « Epítome » atribuido a Plutarco y otra fuente desconocida. Luego se criban las noticias que nos da el apologeta sobre asuntos históricos, científicos y filosóficos para terminar anotando los instrumentos y método de trabajo de Teodoreto. Añádese una conclusión de balance y un « excursus » sobre la cristología en el libro estudiado, que por cierto no presenta datos tan interesantes. Indices numerosos y bien compilados dan valor al libro.

Huelga decir, después de lo afirmado anteriormente, que el profundo y muchas veces minucioso examen a que el P. Canivet ha sometido la obra de Teodoreto nos ofrece no sólo una abundancia de

detalles hasta ahora menos observados del ilustre exegeta, sino también interesantes y ordenados datos sobre la Iglesia en las provincias antioquenas a principios del siglo V.

I. Ortiz de Urbina S. I.

J. P. Audet, *La Didachè, Instructions des Apôtres*, Gabalda, Paris 1958, pp. xvi + 498.

Parecía imposible añadir alguna crítica original y enjundiosa a la *Didache*, cuando el abultado tomo de J. P. Audet nos sirve la perla de la patrística primitiva — 17 páginas — entre dos valvas de las que la segunda es un comentario y la primera, con mucho la más interesante, un examen prolijo y nuevo de toda la naturaleza del diminuto libro. Con análisis penetrante y con afirmaciones ingeniosas el autor empieza desde los cimientos una crítica de la Didache en la que abundan los resultados y teorías nuevas.

Pasadas en revista las interpretaciones modernas, A. mete su fino bisturí en el texto y descubre que en los primeros 10 capítulos el autor emplea el « tú », mientras que en los 6 restantes aparece el « vosotros »; lo cual indica diversidad de tiempos, aunque un mismo autor. La diversidad cronológica ayuda para explicar ciertas diferencias del contenido. Además el crítico cree notar la mano de un interpolador. Si a estos elementos añadimos el elemento arcaico, de marca judía, de las « Dos vías », tendremos todos los factores de la Didache (D1 + D2 + Int. + Duae viae). ¿De quiénes depende? No del Pseudo-Bernabé, ya que ambos tienen una fuente común cuando utilizan las « Dos vías », ni de Hermas. Más aún: la D1 no conoce ningún escrito cristiano ni siquera el Evangelio primero; la D2 alude a algún libro evangélico, pero no parece que lo cite directamente. El mismo Padre Nuestro viene a la Didache directamente de la liturgia. Con razón se da importancia al título primitivo que según el autor es « Instrucciones de los Apóstoles ». Finalmente se acomete la grave cuestión del tiempo y lugar en que nació la Didache. Dado el título primitivo, dada la antigüedad de las oraciones eucarísticas, dada la falta de tendenciosidad, dado el arcaismo de las normas idénticas a las que se reflejan en los Evangelios, la Didache se compuso en equella misma época, a saber del año 50 al 70. Su autor habrá sido algún « apóstol » en Palestina o Siria.

No todas las afirmaciones del autor me parecen provistas del mismo fundamento aunque sean dignas de toda consideración. La tesis de la cronología me resulta de lo más probable y la del lugar, cierta. Tal vez se podría rebajar la fecha algunos años más, sin bajar al límite del siglo I. También doy la razón al autor en lo del título primitivo y en que el libro no es una obra apócrifa, porque juzgo que se trata de verdaderas instrucciones apostólicas recogidas para uso práctico durante la primera generación de cristianos y en concreto para comunidades de judío-cristianos.

En cambio atribuyo una cierta probabilidad tan sólo a las teorías del doble tiempo y doble elemento (la D1 y D2), así como a la del interpolador. De acuerdo en cambio sobre la inclusión de las « Dos vías ».

Después de la profunda investigación del insigne autor queda, a mi entender, descartada toda teoría que suponga a la Didache una obra del siglo II con su inevitable carácter ficticio y tendencioso.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, Adam and Charles Black, London 1958, pagg. XII + 502. 30 sh.

Non è un libro di ricerca, ma un testo scolastico di patrologia destinato a sostituire quello ormai invecchiato di J. F. BETHUNE-BAKER, *Introduction to the Early History of Christian Doctrine.* Credo che la sostituzione riesca molto vantaggiosa. I principali meriti del nostro libro sono, a mio giudizio, l'ordine chiaro della trattazione, la cura di oggettività al disopra di ogni pregiudizio disturbante, la ricchezza delle fonti riferite e la scelta delle note bibliografiche.

Mi piace descrivere il chiaro schema che fa di questo libro un utilissimo manuale di storia dei dogmi. Prima parte: Prolegomeni, suddivisa nei capitoli: Lo sfondo, Tradizione e Scrittura, Le Sacre Scritture. La seconda parte, riguardante la teologia pre-nicena, si distribuisce nei seguenti capi: La Triade divina, Il Trinitarianismo delsec III, Gli Inizi della cristologia, L'uomo e la redenzione, La Comunità cristiana. La parte terza, la più importante, porta il titolo: Da Nicea a Calcedonia e comprende: La crisi di Nicea, La doctrina della Trinità, La cristologia del sec. IV, L'assestamento cristologico, L'uomo caduto e la grazia di Dio, L'opera salvifica di Cristo, Il Corpo mistico di Cristo, L'ultima dottrina sui sacramenti. Un'ultima parte chiamata epilogo e ridotta al capitolo: La speranza cristiana, compendia la dottrina sui novissimi di tutto il periodo preso in esame.

Dato il carattere compendioso dell'opera si capisce che in esse non vi siano esami esaurienti di tutte le questioni. V'è però un criterio largo nel rinvio alle fonti il che è a tutta lode della didattica dell'egregio professore. Dicevo che si avverte una nobile cura di esporre oggettivamente e non settariamente la dottrina dei Padri includendo anche l'interpretazione cattolica in molti casi in cui l'autore non la preferisce. Si capisce che nonostante tutto, mi permetta ancora di fare delle riserve a certe interpretazioni del Kelly e che esprima il desiderio di vedere riempite alcune lacune che mi sembrano silenzi meno opportuni. In concreto (pag. 192) avrei preferito leggere, riguardo alla categoria della sede romana nei primi secoli, anche i riferimenti alle lettere di Clemente e di Ignazio e al fatto che Dionigi alessandrino sia stato denunciato in questioni di fede dinnanzi al suo omonimo romano e abbia sentito il bisogno di difendersi. Non mi spiego poi come scri-

vendo sulla primitiva istituzione della penitenza (pp. 216-19) non vi sia neanche un'allusione al Pastore di Herma. Quando poi si accumulano (pp. 407-8) con grande accuratezza i Padri che nell'interpretare Mt. 16, 18 lo spiegano nel senso del primato di Pietro sugli Apostoli ma non dicono niente sulla trasmissione di questo primato nei suoi successori, si avrebbe potuto fare un'altra scelta di testi che alludono al Papa quale successore degli attributi di Pietro, come le acclamazioni dei Padri nel concilio di Calcedonia (E. SCHWARTZ, ACO II, 1, 2, pp. 129 n. 34). Più interessante della frase citata di Ottato Milevitano (p. 418): *claves ... solus Petrus accepit*, era quella, omessa dall'autore, di s. Agostino: *Roma locuta est, causa finita est.*

In complesso l'opera del Kelly, bellamente stampata, è molto utile per lo studio e l'insegnamento della storia dei dogmi fino a Calcedonia.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Liturgica

A. SALLES, *Trois antiques rituels du baptême* (= Sources chrétiennes, n. 59), 68 pages, 360 fr.

Nous avons ici la traduction française d'un texte inséré dans la recension éthiopienne de la Tradition Apostolique d'Hippolyte. Ce texte a été publié par Horner avec une traduction anglaise, et par Duensing avec une traduction allemande. Il est considéré comme une interpolation dans l'ouvrage d'Hippolyte parce qu'il manque dans les autres recensions.

Malgré cela, le P. Salles voudrait attribuer une haute antiquité à cette interpolation qui présente dans un désordre remarquable une vingtaine de prières et de rubriques se rapportant toutes à l'administration du baptême. A première vue on croirait y trouver deux rituels successifs du baptême; mais le P. Salles est convaincu que le compilateur responsable de ce texte a eu trois rituels à sa disposition qu'il a retravaillés maladroitement, découpant prières et rubriques dans trois rouleaux et les recollant suivant un plan préétabli mais sans avoir achevé son œuvre. Le P. Salles pense pouvoir distinguer les pièces qui appartiennent à chacun des trois rituels primitifs et les publie côte à côte.

Quand on sait comment les Ethiopiens ont souvent arrangé leurs textes liturgiques, on ne s'étonne pas pour si peu. Voici quelques exemples de ce désordre: la prière et les litanies qui se récitent régulièrement après la lecture de l'évangile de la messe sont placées et se disent avant la lecture; le grand voile qui recouvre les oblats, au lieu d'être enlevé juste avant le dialogue qui ouvre l'anaphore comme c'est normal, l'est déjà avant le baiser de paix; le rite du mariage est divisé en onze sections ou soi-disant prières qui comprennent chacune

les pièces les plus diverses et qu'on reconnaît seulement en recourrant à l'original copte.

Sans original pareil pour les trois rituels baptismaux traduits par le P. Salles, il est à craindre qu'on ne puisse avec une certaine probabilité remettre de l'ordre dans ces pièces. Sans aucun doute, ces rituels méritaient d'être tirés de l'oubli dans lequel les liturgistes les ont laissés jusqu'ici.

A. RAES S. I.

J. LEMARIÉ, O. S. B., *La Manifestation du Seigneur. La liturgie de Noël et de l'Epiphanie* (= Lex orandi, 23). Paris 1957, 537 pages.

Si ce livre est utile aux Latins, il ne l'est pas moins aux Orientaux. Les mystères de la vie du Christ, commémorés aux fêtes du 25 décembre, du 6 janvier et du 2 février, sont étudiés ici de manière intelligente et profonde sous les divers aspects que leur ont donnés les liturgies de l'Occident et de l'Orient. Ces aspects sont nombreux et touchent aux vérités fondamentales de la vie chrétienne. Les textes des Pères les illustrent d'une façon précise, ceux de la liturgie de façon plus vivante. L'A. cite abondamment les liturgies byzantine, arménienne, syrienne et chaldéenne qu'il a pu lire dans l'original ou dans une traduction; je n'ai pas rencontré les liturgies copte et éthiopienne, pourtant accessibles au moins dans les traductions du rite de la bénédiction des eaux.

En appendice on trouvera la traduction française des hymnes du rite arménien pour la fête de l'Epiphanie et de son octave dont il n'existait jusqu'ici qu'une version russe; quelques strophes de ces hymnes furent chantées dans leur original grec devant Charlemagne, comme le raconte le P. Lemarié dans un article publié dans les *Ephemerides liturgicae* (1958). Le deuxième appendice donne en français la bénédiction des eaux du même rite arménien: bonne aubaine pour ceux qui ne possèdent pas le *Rituale Armenorum* de Conybeare.

On ne peut que féliciter le P. Lemarié de cette belle œuvre et l'encourager à entreprendre un travail, conçu de la même manière, sur les autres grandes fêtes de l'année liturgique.

A. RAES S. J.

METROFANE, *I Canoni Trinitari I-IV*, a cura di Giuseppe VALENTINI, Sansoni, Firenze 1957, 101 pp.

Ce volume de la collection « il Melagrano » nous donne le texte grec et la traduction italienne des quatre premiers canons trinitaires qui se chantent au mésonyktikon byzantin. Il y en a huit en tout, selon les huit modes de l'Octoechos. Le P. Valentini dans l'introduction insère les mélodies des quatre canons publiés.

Le texte est agréablement imprimé; la disposition en versets laisse voir la structure des strophes. La traduction italienne qui se trouve en face correspond vers pour vers à l'original grec. Le P. Valentini, qui montre là sa connaissance particulière du grec de l'époque byzantine, tient compte de la tendance délibérément archaïsante de ces compositions. Mais la traduction, très littérale, ne sera vraiment profitable qu'à celui qui cherche à mieux comprendre les nuances de l'original.

J. Mateos S. I.

Antoine Sayegh, *Melodecte. Recueil de chants byzantins*, vol. I, 1956 (202 pages).

Nous avons là un premier essai qui cherche à adapter la psaltique à la nouvelle traduction de l'Horologion melkite. Nous devons féliciter l'A. d'avoir eu le courage d'entreprendre cette tâche.

Ce premier volume comprend les tropaires de l'Octoechos et ceux du Ménée; en plus, on y trouve des pièces spéciales pour la Semaine Sainte, Pâques et Noël, les dévotions à la Sainte Vierge (Akathistos et Paraklisis) et le salut du T. S. Sacrement.

Le but de l'A. a été principalement pastoral. En conséquence il a adopté la notation musicale moderne; on ne peut que s'en féliciter. L'introduction des barres de mesure — peut-être moins nécessaire — est due aussi, sans doute, au désir de faciliter le chant en chœur.

Nous nous permettons de faire une double observation: l'A. d'abord, n'a pas respecté la quantité des syllabes longues. Souvent, en effet, la durée des notes ne correspond pas dans la mélodie à la longueur des syllabes dans le texte. Or, il paraît que la langue arabe littéraire exige ce parallélisme; autrement le chant semblera étranger, non arabe. La seconde observation, moins importante, a trait à la transcription des textes arabes en caractères latins: elle s'est appuyée sur l'orthographe française, qui n'est pas idéale pour cela. La lettre *kaf*, p. ex., est transcrite tantôt par *c* tantôt par *q*. Nous disposons actuellement de bons systèmes de transcription qui serrent de plus près le texte arabe.

Nous espérons que l'A. continuera son ouvrage; ainsi les nouveaux textes entreront dans la pratique paroissiale. C'est un bon début pour le renouveau liturgique dont tous éprouvent le besoin.

J. Mateos S. I.

Archdale A. King, *Liturgies of the Primatial Sees*. Longmans, London, 1957, XIV + 656 p. 70 s. net.

L'auteur de ce livre a déjà à son actif deux volumes sur les rites orientaux (1947) et un volume sur la liturgie particulière de certains ordres religieux latins. En attendant une étude sur la liturgie ro-

maine, voici un ouvrage sur la messe et l'année liturgique de quatre rites particuliers latins, ceux de Lyon, de Braga, de Milan et de Tolède.

On connaît la méthode d'Archdale King. Il va voir sur place les rites qu'il veut décrire, il interroge les acteurs de ces rites et les compétents, il étudie les ouvrages écrits sur la matière, et après s'être fait une idée large et précise du sujet, il la communique de manière claire et attrayante. Son information très étendue se manifeste dans les nombreuses sources qu'il cite et dans la bibliographie qui accompagne la partie consacrée à chacune des quatre liturgies étudiées ici.

A. Raes S. I.

Historica

Paul J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire.* Oxford The Clarendon Press 1958, xii + 287 pp. Prix 50s.

La retraite du patriarche Nicéphore (806-815) à l'ouverture de la seconde persécution iconoclaste a laissé dans l'ombre pendant des siècles l'œuvre et la personnalité, pourtant nullement banale, de ce prélat. Aussi c'est avec vif intérêt que l'on aborde la monographie que Paul J. Alexander vient de lui consacrer.

Les deux premiers chapitres sont destinés à mieux situer l'activité et surtout les écrits du patriarche. L'Auteur trace le développement historique de la peinture religieuse et du culte des images jusqu'au IXe s. et traite ensuite des aspects doctrinaux du problème. L'image est conçue par les uns comme simple moyen, plus ou moins symbolique, de se mettre en rapport avec le prototype. Ce sont les païens d'abord qui, en défense de leurs idoles, font valoir que celles-ci ne sont point les dieux, mais des représentations au moyen desquelles les gens pieux s'élèvent à la connaissance de la divinité. Plus tard, après la conquête arabe de la Palestine, les chrétiens qui avaient, à une date relativement récente, adopté le culte des images se servirent au cours de leurs controverses avec les juifs de ces mêmes arguments pour défendre le culte des icones. « Il existe une continuité directe entre la théorie païenne sur les images et celle des chrétiens byzantins » (p. 36).

A côté de ceux qui acceptent cette notion relative de l'image, d'autres, surtout dans le cercle de l'école alexandrine, ne considèrent comme véridique et par suite légitime que l'image qui participe à l'essence même du prototype: ainsi Clément d'Alexandrie et Origène voient dans l'âme du chretien qui s'applique à la vertu la digne « image » du Créateur. Cette même conception se retrouve au début du VIIe s. auprès d'une secte schismatique arménienne.

Les controverses christologiques ont d'autre part notablement influencé l'attitude des auteurs envers les images. Dans la mesure où

ils diminuaient le rôle de la nature humaine, les monophysites s'opposaient aux images du Christ et c'est pour combattre ces tendances que les Pères du Quinisextum auraient imposé la représentation du Sauveur selon la forme humaine. À l'ouverture de la querelle iconoclaste, S. Jean Damascène eut tôt fait de relier la question des images à la doctrine christologique. Par contre, du côté iconoclaste Constantin V, dont les tendances monophysites sont certaines, sera le premier — de l'avis de l'Auteur, qui contredit en cela G. Ostrogorsky — à se servir de thèses christologiques pour attaquer les images; l'origine de son fameux dilemme se trouverait dans l'Anakephalaiosis d'Apollinaire de Laodicée.

Après cette introduction intéressante en elle-même mais qui par sa longueur nuit à l'équilibre de la composition, P. Alexander consacre les chap. III et IV à la biographie du patriarche Nicéphore: sa carrière dans la vie civile, son élection de par la volonté prépondérante de l'empereur, sa grave controverse avec les studites et ses rapports avec l'occident, en particulier avec Léon III. Signalons le motif qui, d'après l'Auteur, aurait poussé l'empereur Nicéphore à imposer au patriarche l'absolution de l'higoumène Joseph; celui-ci serait parvenu à réduire, sans verser du sang, la révolte de Bardanes Tourcos. On comprend que pareil service valut, aux yeux d'un basileus, le relèvement d'une excommunication. L'Auteur met en relief (chap. V) la part décisive que prirent dans les événements de nombreux soldats, de vieille convinction iconoclaste, congédiés de l'armée et laissés sans ressources, en proie à la crise économique qui suivit la guerre avec les Bulgares. Les pressions et les intrigues de Léon V finirent par contraindre le patriarche à se retirer. Suit (chap. VI) l'étude détaillée du concile iconoclaste tenu à Sainte-Sophie en 815, de la persécution contre les orthodoxes et du sort du patriarche après l'exil.

On saura particulièrement gré à Alexander pour son analyse des écrits de Nicéphore. Il aide à rétablir l'ordre des textes et de la chronologie. On trouvera en appendice un très bon résumé de la *Refutatio et eversio*, malheureusement encore inédite, l'œuvre la mieux réussie et la plus expressive de la personnalité du patriarche. Le dernier chapitre est consacré à l'iconologie de Nicéphore; l'Auteur met particulièrement en relief l'emploi que Théodore Studite et Nicéphore font de la logique et des catégories d'Aristote et il y reconnaît une influence des nouvelles méthodes de l'enseignement à Byzance.

La publication de P. Alexander se distingue par la clarté de l'exposé autant que par ce qu'elle apporte de positif à la connaissance des idées et des événements de l'époque iconoclaste. Elle est le fruit d'une étude fouillée des sources qui restent pourtant inégalement exploitées. L'œuvre trahit en effet un manque d'équilibre dans la composition. Pour n'être qu'une introduction à la vie de Nicéphore, les deux premiers chapitres, tout en offrant des pages intéressantes, sont, à notre avis, trop développées. Les problèmes soulevés par la peinture religieuse et par le culte des images sont d'autre part trop

complexes pour être traités dans les quelques pages que l'Auteur leur consacre. La conclusion à laquelle il arrive que « la chrétienté a hérité du paganisme la conception symbolique de l'image » (p. 53) et qu'il existe « une continuité directe entre la théorie païenne sur l'image et celle des chrétiens byzantins » (p. 36) cache en réalité une grave confusion de concepts. « Ceux qui affirment » écrivait Nicéphore, « que les chrétiens se sont adressés aux icones comme à des idoles ignorent la nature des objets vénérés autant que l'intention de ceux qui les vénèrent » (P. G. 100, 613).

Les textes cités par l'Auteur ne prouvent aucunement une dépendance littéraire des chrétiens envers les païens, mais simplement l'existence chez les chrétiens d'attitudes divergeantes sur le rôle de l'art religieux. Tout ce que l'on peut dire c'est que les païens d'abord et les iconophiles plus tard ont fait appel à la même notion de relation anagogique, les uns en vain pour sauver leurs idoles — expression véridique d'une mythologie mensongère — les autres avec raison pour défendre le droit de s'élever, au moyen de l'image, à une réalité que leurs adversaires, les iconoclastes, pas plus qu'eux-mêmes ne mettaient en discussion.

Il ne nous semble pas non plus que les arguments des iconophiles aient manqué leur but lorqu'ils sauvegardaient la conception de l'image conçue par leurs adversaires comme devant être une participation à l'essence du prototype. Les orthodoxes ne pouvaient pas songer à rejeter en principe une telle conception, car ils reconnaissaient eux-mêmes dans le Verbe de Dieu l'image parfaite et consubstantielle du Père. Tout ce qu'ils entendaient c'était de revendiquer la légitimité de la fonction anagogique de l'image. Pour cela Nicéphore écrivait: le plus parfait ne supprime pas le moins parfait; ainsi les archanges n'excluent pas les anges, Pierre ne supprime pas les autres apôtres, un empereur a des consuls, etc. (p. 246).

Même si l'apport dialectique de Nicéphore est caractéristique de la méthode scolaire et méritait par là d'être relevé, il ne constitue pas l'argument décisif du patriarche, ni le trait saillant de sa personnalité. Nicéphore n'est ni un théoricien abstrait de l'iconologie, ni un virtuose de la dialectique. Ce qui donne à sa réfutation de l'iconoclasme, surtout dans la *Refutatio et eversio*, une vigueur irrésistible c'est l'attaque de fond contre tout le mouvement: contre la personne des chefs et leur conduite, contre leurs erreurs doctrinales et contre leurs mensonges éhontés dans le domaine des faits. Le titre de la *Refutatio et eversio* est des plus éloquents; l'écrivain réfute « la fausse règle de foi, illégalement proposée par des apostats qui ont abandonné l'Église Catholique et Apostolique pour adhérer à une doctrine étrangère et renverser le dessein rédempteur du Verbe de Dieu ». Nicéphore est avant tout un évêque qui croit à l'indéfectibilité de l'Église dans la foi et, partant, à l'autorité de son magistère. Son indignation est à son comble quand il entend des évêques proclamer au nom de l'Église: « Nous avons adoré des idoles! ». Le Christ est donc mort en vain puisque son Église adore des idoles. Quoi de plus blasphematoire! S'ils

l'ont fait eux-mêmes, que ces hommes fassent pénitence, mais qu'ils ne calomnient pas l'Église de Dieu! Son argument le plus fort, qui manquait à la génération précédente, c'est la définition du second concile de Nicée. Ce concile, à la différence de ceux des iconoclastes, a été reuni en pleine légalité, car « selon les institutions divines établies dès le début, il a été célébré sous la conduite et la présidence de bon nombre d'occidentaux, c. à. d. de représentants de l'ancienne Rome sans le consentement desquels aucune opinion discutée dans l'Église... ne pourra être approuvée ni mise en execution, car ce sont eux qui détiennent la primauté dans le Sacerdoce (ὡς δὴ λαχόντων κατὰ τὴν ἱερωσύνην ἐξάρχειν) ayant reçu cette dignité des coryphées des apôtres » (P. G. 100, 597). On pourrait sans peine multiplier les citations. Aussi croyons-nous, dans une biographie de Nicéphore, sous peine de manquer un trait fondamental de l'esprit et de la personnalité de ce patriarche, un chapitre sur son ecclésiologie est indispensable.

Malgré quelques déficiences la publication de P. Alexauder conserve un très grand intérêt. Sans être complète, elle apporte du nouveau dans la connaissance de Nicéphore et de son temps et reste un guide indispensable pour l'utilisation des écrits du patriarche.

Pélopidas Stéphanou S. J.

S. Runciman, *The Sicilian Vespers. A History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century*. Cambridge University Press 1958, xiii + 356 pages with 6 genealogical tables, 4 plates and 3 maps. Price 27s. 6d.

Roughly speaking, Sicily is centrally placed in the Mediterranean world, which implies that it is a kind of general half-way house. At any rate, few of its foreign conquerors were content with it alone, but, once established, entertained designs of further conquest. Arabs, Normans, Germans, French used it, or planned to use it, as a base for further acquisitions.

It is also geographically and politically closely united to Italy. Whoever owned Sicily usually also had possessions in South Italy, and if he were at the same time master of Lombardy, he was in a position to dominate Central Italy. When just such a monarch as that died, Innocent IV, then in exile because of him, was determined to avoid a repetition of history. The future lords of Sicily must be subject and loyal to the Church, otherwise the head of the Church could never be sure of freedom of action either as pope or as sovereign. This book is the story of the endeavours of a succession of popes to follow out that policy.

The popes sought out suitable candidates in many places and nearly succeeded in obtaining an English prince. But Manfred, on the spot, foiled all their plans. He made himself master of Sicily, gained by force of arms or intrigue great power in Italy, and acquired some

of the islands and a foothold on the mainland of Greece. To dissipate the menace, a French pope called in a French prince, Charles of Anjou, capable as a soldier, an able diplomat, pious, but hard and unsympathetic, and far, far more ambitious than his sponsor desired. He dealt with Manfred and before long was virtually master of Italy. In 1261 Michael Palaeologus took Constantinople and put an end to the Latin Kingdom there. Charles, henceforth, had the perfect excuse for his ambitions, to restore the Latin Kingdom — with himself as king. Checked by his brother St. Louis and delayed by the Council of Lyons, he was on the point of launching his campaign, when the Sicilians, whose sympathies he had never won, suddenly rebelled. King Peter of Aragon and Michael of Constantinople had fomented the revolt, which effectively checkmated Charles's plans of conquest.

All this story is told in the manner of which Runciman is a master — concise narrative, yet very readable because of its racy style, spiced with sometimes acid comment. So condensed a style has its dangers of inaccuracy both of impression and of fact. So, for instance, the 'vindictive glee' attributed to Gregory of Montelunzo (p. 16) does not quite correspond with the sense of the, admittedly not very edifying, original letter (incidentally the reference should be *Regesta Imperii* etc. vol. V, 4, p. 1990: the full text is in S. F. Hahn, *Collectio monumentorum* etc. Brunswick 1724, I, p. 257 seq.); and Veccus (whose embassy to St. Louis in Tunisia is not mentioned) spoke not for, but against, concessions to the Latins in the Greek synod of 1273 (p. 158).

This book is a worthy successor to the author's history of the Crusades: it combines the same care for detail with balance in the general picture. It can be heartily recommended as much for the general reader with an interest in history as for the exact student. The Cambridge University Press also is to be congratulated for producing a work of such technical excellence as so low a price.

J. Gill S. J.

V. Grumel, *La Chronologie*. Tome I du Traité d'études byzantines, publié par P. Lemerle. Presses Universitaires de France, Paris, 1958, xii + 488 pp.

Il est superflu de rappeler quelle place de choix les travaux du R. P. Grumel occupent dans le byzantinisme contemporain. Le congrès international des études byzantines tenu à Munich en septembre 1958 a apprécié sa contribution extrêmement importante à l'étude de Photius. Mais laissant les problèmes les plus difficiles de la théologie et de l'hagiographie orientales, qu'il a souvent résolus avec une érudition aussi étendue que son jugement est pondéré, le R. P. Grumel vient de rendre à tous les chercheurs un éminent service, celui de synthétiser en un peu moins de 500 pages toutes les données de la science contemporaine sur la chronologie.

Le titre de cet ouvrage, désormais indispensable, a pu faire illusion. Il ne s'agit pas d'une refonte du célèbre mais déjà ancien « Essai de chronologie byzantine » d'E. de Muralt. Dans son avant-propos l'auteur souligne que son travail « a en vue non le déroulement chronologique des faits, mais les modes ou procédés de datation, employés dans les sources multiples et diverses, qui intéressent l'histoire byzantine, ainsi que la manière de les interpréter et de les utiliser correctement » (p. IX). Modestement l'auteur déclare qu'il ne prétend pas remplacer le « De doctrina temporum » du Père Petau (Venise 1757), le « Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie » de L. Ideler (Berlin 1825-1826) et de F. K. Ginsel, (Leipzig 1906-1914) ni les « Hilfstafeln zur technischen Chronologie » de P. V. Neugebauer (Kiel 1937).

L'ouvrage est divisé en trois parties d'inégale importance. La première partie (pp. 3-158) traite de l'origine des ères mondiales, En exposant les hypothèses audacieuses d'E. Schwartz dans son article sur le «Chronicon Paschale» de la Realenzyklopädie III, 1899, col. 2460-2477, l'auteur déplore « tant d'ingéniosité dépensée en pure perte » (p. 63). Un plus loin, après avoir étudié le système imaginé par F. Rühl dans sa « Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit » (Berlin 1897), le R. P. Grumel constate qu'il n'en reste qu'« un noyau d'explication théorique, mais rien de valable comme explication historique » (p. 71). En résumant les réformes du comput pascal sous Justinien (pp. 98-110) l'auteur essaie de mettre de la clarté. Avouons que ce chapitre à cause des obscurités, qui y subsistent, aurait pu être renvoyé en appendice. Par contre la conclusion de la première partie (pp. 155-158) est lumineuse et l'on se demande avec admiration combien il a fallu d'années d'études pour aboutir à ces quatre pages de synthèse.

La deuxième partie (pp. 159-231) décrit «les cadres chronologiques» principaux, à commencer par les mesures du temps dans l'année. On lira avec intérêt ce qui concerne « le jour » (pp. 163-165), « la semaine » (pp. 165-166), « le mois ». Dans de précieux tableaux synoptiques on trouvera le nom et la durée variable des mois suivant les différents calendriers (pp. 166-180). Dans le chapitre sur « *Les suites d'années, A) Les cycles ou périodes* » (pp. 180-206) relevons les pages consacrées à l'« indiction byzantine », qui commençait le 23 puis le 1er septembre (pp. 193-203). L'auteur classifie ensuite «*B) Les ères* », en distinguant les ères de comput astronomique (pp. 207-209), les ères politiques et civiles (pp. 209-218), les ères religieuses (pp. 218-226). Suivent quelques pages de conclusion et une courte bibliographie, qui renvoie surtout aux travaux les plus récents.

Dans la troisième partie « *Tableaux Chronologiques* », on trouvera en particulier des tableaux de concordance entre les années de l'Hégire et les années de l'ère chrétienne (pp. 280-296), un exposé des différents calendriers liturgiques (pp. 319-344), des listes historiques des consuls, empereurs, préfets du prétoire de Byzance, des listes historiques des rois sassanides de Perse, des rois de Géorgie, d'Arménie, des souverains musulmans, des dynasties mongoles, des

princes de Bulgarie, Serbie, Russie, sans oublier l'Orient latin et l'Occident, des Papes aux exarques de Ravenne, des rois normands aux doges de Venise. Avouons que la classification des empereurs en « empereurs romains » jusqu'à Romulus Augustule (475-476) pour l'Occident et Zénon pour l'Orient (476-491), et en « empereurs grecs » à partir d'Anastasios (491-518) n'est guère satisfaisante (p. 356), d'autant plus que l'on fait figurer dans la même liste empereurs et consuls « de l'avènement de Dioclétien à la mort de Justinien » (pp. 347-355). Il est certain que Justinien par exemple, et même Maurice, que l'on appela pourtant « le premier des Grecs », se croyaient aussi romains que Constantin.

Pour plusieurs de ces listes historiques le R. P. Grumel s'est contenté de reproduire des travaux antérieurs, mais il faut le féliciter d'avoir choisi les meilleurs. C'est ainsi qu'il a emprunté la liste des Préfets du Prétoire à l'article de W. Ensslin sur le « *Praefectus praetorio Orientis* » dans la Realenzyklopädie XXII, 2 col. 2499-2500, la liste des Despotes grecs de Morée (Mistra) aux deux volumes de D. A. Zakythinos sur « *Le despotat grec de Morée* » Paris, 1932-1953. Souvent l'auteur emprunte à plusieurs sources et indique les principales variantes de dates. En ce qui concerne la liste des patriarches de Constantinople (pp. 434-440), des patriarches melchites d'Antioche (pp. 446-448), des patriarches de Jérusalem (pp. 451-452), le R. P. Grumel enrichit par de nouvelles recherches ses précédents travaux. On ne saurait trop remercier le R. P. Grumel et Mr. P. Lemerle, Directeur de la collection, d'avoir ainsi mis à la disposition des byzantinistes et des orientalistes un instrument de travail incomparable, aussi pratique que complet.

P. Goubert S. J.

Le lettere di Ivan il Terribile con i commentarii della Moscovia di Antonio Possevino, herausgegeben von M. Olsoufieff, Centro internazionale del Libro, Firenze 1958, S. 359.

Die vorliegende Ausgabe der uns erhaltenen Briefe Ivans des Schrecklichen und der beiden gleichzeitigen Berichte Antonio Possevinos über den Moskauer Staat ist keine wissenschaftliche Arbeit im strengen Sinn. Die nur wenigen Anmerkungen, die Stammtafeln und die Bilder helfen einem interessierten, aber unkundigen Leser zwar über die gröbsten Schwierigkeiten hinweg. Die deutsche, leider gänzlich verschwundene Ausgabe des Briefwechsels zwischen Ivan und dem Fürsten Kurbski jedoch gab dem Wissenschaftler für seine Arbeit wesentlich mehr. Trotzdem ist die italienische Übersetzung der russischen Briefe, die getreu ausgeführt ist, von bedeutendem Wert. Nur wenige Fachleute können sich ja an den mittelrussischen, sehr eigenwillig geschriebenen Urtext heranmachen. Und der Inhalt und die Form dieser Briefe sind ein bedeutsames Denkmal der Geistes-

verfassung und auch der religiösen Kultur eines der hauptsächlichsten Repräsentanten jener Zeit. Auch Possevins beide Berichte an Papst Gregor XIII. erläutern nicht nur die moskovitischen Verhältnisse; sie geben auch ein Bild der Geisteshaltung ihres Verfassers. Beide Dokumente, für deren Herausgabe wir dem Verleger vielen Dank wissen, beleuchten die Gedankenwelt eines bedeutsamen Zeitabschnittes der russischen Kirche. Der damalige Moskauer Staat stand, im Gegensatz zu früheren Jahrhunderten, ganz auf eigenen Füssen. Byzanz und das Tartarenelend waren nur mehr historische Erinnerungen. Schon die Epoche Ivans III. war vorbei. Für Ivan den Schrecklichen war nur sein Vater Vasilij, den er nie gekannt hat, eine lebendige Grösse. Von der Mutter — einer Glinski aus Polen — spricht er nicht. Aber vielleicht wollte er doch über diese Linie von Kaiser Augustus von Rom abstammen. — War sein Reich aber für ihn eine einmalige Erscheinung, um dessen Zukunft er sich kaum zu kümmern schien, so wirkte seine Auffassung von den Rechten des Herrn eines solchen Reiches noch lange nach — ja manchmal meint man diese Nachwirkung noch heute zu verspüren.

A. M. Ammann S. J.

Philip P. Argenti, *The Occupation of Chios by the Genoese and their Administration of the Island 1346-1566*. Vol. I *Text*, xxiii +713 pages with 2 plates and 1 map. Vol. II *Codex and Documents*;, Vol. III *Notarial Deeds* (paginated continuously), xvii + 981 pages with 2 plates. Cambridge University Press 1958. Price 15 guineas net the set.

As the sub-titles indicate, Vols. II and III are the basis of the Chian part of the story recounted in Vol. I. Vol. II contains a transcript of the codex in the Biblioteca Civica Berio of Genoa that is made up of copies of the official documents governing the Mahona of Chios and its relations with the parent city-state of Genoa. There are three other similar codices, but they are almost identical with the Genoese collection and so it was not necessary to reproduce them in full. The shorter second part of Vol. II has a number of documents concerning Chios from various sources. Vol. III (whose pagination runs on from Vol. II) has the notarial deeds of seven notaries ranging over the years 1348 to 1522, but with large empty gaps. Their deeds deal with a vast number of trifles, but trifles that help to build up a picture of social relations, commerce, topography and the small events that make up the daily life of a population.

Vol. I, after a preface by Sir S. Runciman and a brief introduction of the author, is devoted roughly half to the history of Chios and half to detailed studies of aspects of Chian life, founded on the documents of the other two volumes. I used the word ' Mahona ' in the previous paragraph. It needs explanation. Chios fell into Genoese hands

because a fleet, prepared to repel an attack on Genoa itself, had nothing to do when the rebellion collapsed. The fleet was sent to the Aegean, and Vignoso, its captain, seized the occasion to capture Chios. The ships of the expedition had been privately owned vessels, chartered against future payment by the Genoese government. On their return the owners claimed expenses, compensation for losses etc. The solution arrived at by the ever penurious government was a convention granting the shipowners the exploitation of their conquests for a certain period. The ' chartered company ' formed by the shipowners with a closely-guarded and limited number of participants was the Mahona. The government retained the dominion of the territory, but would have lost it unless within a certain stipulated period it paid the money owed. It never could pay. So, at the expiry of each charter, a new one was agreed to in almost identical terms, always with a view to the government's redeeming its pledge, which it could never do.

The reason why is shown abundantly in this first half of Vol. I. Here we are given not merely a history of Chios, but a history of Genoa, for without this the history of Chios would be in large measure unintelligible. But the history of Genoa is fantastic. Over centuries there was hardly a year without internal rebellions, factions, fightings and changes of government within, and from without incursions of exiled Genoese nobles or of other powers. Time and again tranquillity was sought by putting Genoa under the rule of some foreign prince, but such arrangements never lasted for long. Compacts were made between families; the *popolari* or the *nobili*, or both would decide, as it were, to turn over a new leaf; but jealousies and long-standing rivalries soon emerged again and plunged the city into bloodshed and chaos.

In such circumstances it is surprising that the government — for ever changing — could possibly not only have followed out any consistent policy with regard to its overseas possessions, but ever have had a policy. Yet, strangely, there was a fairly continuous interest, kept alive by the utility of Chios as a trading-post and port of call in the East — after 1461 the only Genoese one left — and fanned by the Mahona's counterpart in Genoa. But the disorders of the home city were too often reflected in the colony. Letters of admonition and wise counsel, and successive governors sent out with firm instructions, did not succeed in making the Mahonese more law-abiding than their betters in Genoa. Yet Chios survived all the other Genoese possessions of the East, the Knights' hold on Rhodes, and most of Venice's colonies in the Aegean, and fell — or, if that is too positive an assertion, slowly declined — into Turkish hands only in 1566, more than a century after the fall of Constantinople.

This first half of Vol. I ends with a long chapter on the *Administration of the Island*, describing in detail the officials and their offices, the system of taxation and the administration of justice and the legal system.

The character of the rest of Vol. I (nearly 200 pages) is best indicated by quoting from the ' Contents '. Part II, *Economic History — The Agriculture and Commerce of the Island,* with a description of the weights and measures (several references to the coins of Chios and their variable value are to be found in the earlier part of this Vol). Part III, *Topography,* covering the areas of the island and the buildings, about which information is drawn from the notarial deeds, often merely incidentally. Part IV, *Social History,* divided into *The Ownership of the Land* and *The Life of the People,* their *Social Classes,* the *Greek Families, Social Relations between Greeks and Latins, Slavery,* and *Public Health; Arts and Crafts, Architecture* and *Trades,* with tables of names, dates and types of tradesmen. Part V, *Ecclesiastical History, The Greek Orthodox and the Roman Catholic Churches,* relations between them, monasteries. Vol. I contains a table of historical events, a bibliography and an index. Vol. III has an index covering the last 2 volumes.

As can be seen from the above, the scope of the book is enormous. Dr Argenti in his introduction puts this work forward as the completion of his many studies on Chios, by which he has now provided the documentary foundation for Chian history from the 12th century to almost the present day. He has done much more than that. He has himself built on the foundation an edifice of no small proportions. In places the steel framework still shows. In places it probably always will show, because history must be founded on documents, and if the documents are lacking, some periods must needs remain inadequately described. On the other hand, details will constantly be forthcoming, often from unexpected places, to add a little ornamentation to a bare wall. For instance, in November 1437 the Chians commandeered the ships of the fleet of the Council of Basel, that were returning empty to Avignon, on the plea that they expected an imminent attack from Catalan pirates. It would be interesting to know if that was their real motive, or whether by discomforting his opponents they were merely showing their loyalty to Eugenius IV, whose efforts for union were ardently supported by the Genoese government.

There are a few printing mistakes. The first letter of one or two lines in footnotes has fallen out altogether. The first line of p. 170 is probably a stray from some old proofs — it does not fit in with the present context. The excellent map is listed to face p. 419 (Vol. I) and is upside-down; facing p. 418 it would be right. The author, too, has slips here and there. E. g. is ' Uriad ' a recognised alternative for ' Hunyadi '? On pp. 196-7 (Vol. I) the dates of John VIII Palaeologus should be either 1421-48 or 1425-48. Varna was a victory won in the month of November by the Turks who had crossed the Bosphorus. The popes did not give ' remission of sins ' by indulgences. On p. 652 n. 1 (Vol. III) *during* should read *after,* for Fr. Hofmann's book deals with the church of Chios after 1566.

Dr. Argenti had a larger purpose in pursuing his detailed Chian studies. The history of mediaeval Greece is still to be written. It

can be written only if evidence of events for all its various parts is forthcoming from documents. The monumental publications of Dr Argenti have set Chian history on a firm basis. May his devotion stimulate imitators for the other areas and islands of Greece.

J. GILL S. J.

ROMANUS R. HOLOWACKYJ, *Seminarium Vilnense SS. Trinitatis* (= Analecta Ordinis S. Basilii M., Series II, Sectio I, Vol. VIII), PP. Basiliani, Piazza Madonna dei Monti 3, Roma, 1957, p. 157.

In hac dissertatione auctor suscepit exponere historiam primi post Unionem initam, in Metropolia Kioviensi, seminarii. Quod quidem seminarium brevi tantum temporis spatio subsistebat (1601-1621), attamen in historia Metropoliae Kioviensis magnum momentum habet tum ratione moderatorum (H. Potij, J. V. Rutskyj, S. Iosaphat Kuncevič, P. Arcudius etc), tum ratione alumnorum, quorum plures inter hierarchas metropoliae eminuerunt. In primo capite auctor agit de seminarii fundatione, in secundo capite tractat de seminarii constitutione, id est de regimine, de alumnis et de scholis. In tertio agit de sustentatione seminarii et in quarto de eiusdem exstinctione. In appendice affert ineditam hucusque epistolam Petri Arcudii, qui ad docendum Vilnam missus fuit, ad Card. C. Aldobrandini.

Censeo auctorem suscepisse opus sat arduum, producendo 157 paginas de brevissima historia seminarii (1601-21) quod scholas ordinatas habuit vix spatio 10 annorum (1607-17). Quia etiam documenta directa pauca exstant, auctor magis respiciebat partem iuridico-canonicam, tum praefigendo caput praevium generale circa ius ecclesiasticum in clero instituendo, tum adhibendo argumenta ex analogia. Desideratur initio fusior expositio de ratione educationis cleri in Metropolia Kioviensi periodo immediate praecedenti Unionem.

Per totum tractatum auctor satagit probare seminarium Vilnense non fuisse solummodo scholam aliquam monasticam, sed inservisse etiam pro instituendo clero saeculari, immo et pro laicis. At in finali conclusione ipse animadvertit: « *Alius defectus seminarii in eo stare videtur, quod illud fere exclusivo modo pro Religiosis destinabatur ita, ut necessario in scholam Religiosorum est mutatum* » (p. 150).

Legenti aliqua observanda veniunt: In bibliographia apparent inserta plura opera valde generalia, utpote: *Corpus Iuris Canonici*, *Codicis Iuris Can. Fontes*, varia *Commentaria* seu *Institutiones Iuris Canonici*, JUGIE, *Theologia dogmatica ... dissidentium*, *Encicopedia Trecani Tom. XXXI* (sine indicatione articuli), *Nuovo Digesto Italiano* etc. — In pagina 12 inter Summos Pontifices aevi Karolini recensetur: S. Paschasius I. Debet esse Paschalis I. — In p. 9. adducit praeceptum Papae Gelasii I de necessitate institutionis clericorum. Citatio in textu non exprimit tamen ullum praeceptum « *Illiteratos sine ullo respectu ad ecclesiasticum didicimus venire servitium* ». Dum praeceptum citandum invenitur in nota.

Speciatim vellem notare: Licet lingua latina auctoris certa elegantia non careat, tamen non est libera tum a mendis typographicis, tum formis et locutionibus quae et latinitatem offendunt, et pluries lectionem intellectu difficilem reddunt. Ex. gr. *in civitatibus solemnibus* loco *principalioribus* (p. 13) — *suis aleri sumptibus* loco *ali* (p. 90) — *Auctores qui primum globum statuunt* loco *punctum* (p. 50) — *Et quia id tempestatis iuvenes omnes religiosi fuere* loco *id temporis* (p. 72) — *Constitutiones synodus Cobrinensis* loco *synodi* (p. 102) — *rem tali momenti* loco *tanti momenti* (p. 113) — *educetur* loco *educaretur* (p. 132) — *Rutskyj aberrationes quasdam in ratione studiorum admiserit* loco *mutationes quasdam* (p. 103) — *Episcopium Vilnense* et in linea sequenti *Episcopia Vilnensis*, tamen non est clarum utrum sermo sit de dioecesi an de residentia episcopi Vilnensis (p. 53), etc.

In paginis 28-29 auctor citat illa quae ad nostram rem conferunt ex *Articulis sive Conditionibus Unionis* regi Poloniae propositis. In illis pluries occurrit expressio: *spiritualium dignitates, ordo spiritualis; presbyteri, diaconi aliique spirituales; spirituales religionis nostrae*, etc. Legenti ista difficultatem praebent. Auctor noster citat quidem istos articulos secundum textum in Harasiewicz (p. 182-185) adductum, attamen melius fuisset notare expressiones istas esse versiones serviles ex lingua slavica, uti apparet ex responso regis adducto ab eodem Harasiewicz in lingua slavica (p. 188-192), in quo legitur: *duchovenstvo, duchovnyj stan* etc. Quae expressiones latine vertendae sunt: *clerus, status clericalis, clerici* etc.

Ex opere auctoris apparet studium metropolitarum H. Potij et J. Rutskyj in educando clero. Multae tamen difficultates obstabant, quin seminarium Vilnense eorum optatis satisfaceret. Et generatim loquendo auctor utilem impendit operam colligendo omes notitias de isto primo seminario Vilnensi, de quo hucusque paucissima tantum nota erant.

M. Lacko S. J.

Artistica et archaeologica

John Beckwith, *The Andrews Diptych*. Victoria and Albert Museum, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1958. 38 pages, 44 illustrations dans le texte, 7 planches hors-texte.

Tandis que les diptyques consulaires ou impériaux, conservés dans les Musées ou les collections personnelles, sont nombreux, les diptyques paléochrétiens sont relativement rares. Avec beaucoup d'érudition et par la méthode comparative John Beckwith étudie un diptyque d'ivoire, qui se trouvait primitivement dans la cathédrale de Palerme, puis dans la collection Curie, et que Mr. Andrew (d'où son nom) avait acheté pour la National Art Collection Fund.

Ce diptyque d'ivoire se compose de deux volets, comprenant chacun trois scènes, qui se font vis à vis. Six miracles du Christ y

sont représentés: en haut à gauche la multiplication des pains et des poissons, à droite la résurrection de Lazare; au milieu, à gauche la guérison de l'aveugle, à droite le miracle de Cana; en bas à gauche la guérison du paralytique, à droite celle du lépreux. A part cette dernière scène, peu fréquente dans l'iconographie chrétienne, les scènes du diptyque se rapprochent de celles représentées sur les sarcophages romains ou les mosaïques de Ravenne. L'auteur les daterait entre 450 et 460, et pencherait vers une origine milanaise ou ravennate, plutôt que romaine. On discutera peut-être ces conclusions trop précises. En tout cas ce travail consciencieux et richement illustré est à ajouter aux travaux de C. Filipowicz-Osieczkowska, G. de Francovitch, E. Rosenbaum etc. sur le même sujet. E. Maclagan admettait également la date du V^{e} siècle. A la suite d'O. M. Dalton, K. Wessel, dans un article très documenté du Byzantinische Zeitschrift (1957 pp. 99-126), prétend au contraire qu'il s'agit d'un ivoire d'époque beaucoup plus tardive et d'inspiration byzantine.

W. F. Volbach (*Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des fruhen Mittelalters* nr. 233 pl. 63) y verrait un ivoire carolingien, adaptant un modèle paléochrétien. En faveur de cette date tardive l'argument le meilleur est sans doute le présence de la scène de la guérison du lépreux, insolite au V^{e} siècle.

P. GOUBERT S. I.

Cecil STEWART, *Early Christian Byzantine and Romanesque Architecture* (= *Simpson's History of Architectural Development,* nouvelle édition, volume II). 290 p., 24 planches hors texte. Longmans, Green and Co. Londres, New-York, Toronto, 1954.

Nul n'ignore l'importance de l'œuvre de Frederick Moore Simpson. Né en 1856, professeur d'architecture à Liverpool en 1894, à l'Université de Londres en 1903, il publia en 1905 le premier volume de son « History of Architectural Development ». Le deuxième parut en 1908, le troisième en 1911. Il faut savoir gré aux éditions Longmans, Green and Co. d'avoir décidé la réimpression de cet ouvrage et son adaptation à des besoins nouveaux. Tandis que Hugh Plommer réédite la plus grande partie du premier volume de F. Moore Simpson sous le titre d'« Ancient and Classical Architecture », Cecil Stewart, directeur de l'école d'architecture au Regional College of Art de Manchester, réunit sous le titre « Early Christian Byzantine and Romanesque Architecture » la fin du premier volume et la première partie du deuxième volume de l'édition originale. Il est bien entendu qu'il ne s'agit pas d'une simple réédition, mais d'une refonte complète, en se servant des progrès de la science archéologique. Quelques nouveaux chapitres, de nombreuses illustrations ont été ajoutés mais en sauvegardant la méthode et la technique, qui ont fait le succès de l'œuvre de F. Moore Simpson.

Clarté et précision, abondance des plans insérés dans le texte, 24 planches hors texte judicieusement choisies, une courte bibliographie mentionnant pour chaque chapitre les ouvrages les plus récents, et un index (pp. 281-288) renvoyant aux principaux monuments étudiés, rendent cet ouvrage très accessible à un large public et en font le manuel idéal pour initier les étudiants à l'architecture paléochrétienne, byzantine et romane.

S'il fallait formuler quelques réserves, on pourrait signaler dans la bibliographie l'omission des ouvrages de L. Bréhier, A. Grabar, R. Krautheimer, J. Lassus, P. Lemerle, G. Sotiriou, R. Whittemore, J. Wilpert etc. L'auteur ne fait aucune allusion ni aux églises paléochrétiennes d'Algérie et de Tunisie, ni aux églises byzantines rupestres de Cappadoce.

Par ailleurs, en ce qui concerne les rapports entre l'Orient et l'Occident, on notera avec plaisir ses jugements modérés sur l'influence du plan des Saints-Serge et Bacchus de Constantinople sur Saint-Vital de Ravenne (pp. 64-65), des Saints-Apôtres de Constantinople sur Saint-Marc de Venise (pp. 84-85) et les églises du Périgord et du Limousin (pp. 94-98).

L'auteur ne se borne pas à décrire l'architecture religieuse. Son dernier chapitre sur l'architecture civile (pp. 257-271), où il étudie aussi bien les remparts de Constantinople que ceux d'York ou de Carcassonne, suggérera de curieux rapprochements.

P. Goubert S. I.

Joseph Pichard, *Images de l'Invisible, Vingt siècles d'art chrétien.* Casterman, Tournai-Paris, 1958, 228 pages, 69 planches en héliogravure, 6 hors-texte en couleurs.

Quel agréable voyage, et combien instructif, ce petit volume richement illustré nous fait accomplir sous la guide d'un des critiques d'art les plus autorisés! Fondateur des revues « Art sacré » et « Art chrétien », auteur de « L'Art sacré moderne », J. Pichard est surtout connu par ses articles, toujours substantiels, de la «Croix» de Paris.

On trouvera dans *Images de l'Invisible* un essai de synthèse de l'art chrétien, des origines à nos jours. Synthèse, qui a ses lacunes — pourrait-il en être autrement? — mais qui témoigne d'une érudition immense, et d'un goût, en général, éclairé. Trop indulgent parfois pour certains peintres modernes, l'auteur a raison de réagir, quoique timidement, contre les « expressions abstraites » et en faveur des « expressions concrètes », dont ne saurait se passer « la religion de l'Incarnation » (p. 217).

Dans ce florilège d'œuvres d'art, faut-il relever quelques omissions et plusieurs légères inexactitudes? L'auteur croit que « la tradition judaïque...ne comportait pas d'art figuratif » (p. 28). Or les travaux du R. P. J. B. Frey et les fouilles de Doura-Europos ont

établi qu'à côté de la tradition judaïque, qui prohibait l'art figuratif, il existait une autre tradition, judéo-hellénistique, favorable aux images.

Il n'est pas exact non plus que les figures du Nouveau Testament apparaissent seulement vers les troisième et quatrième siècles (p. 29). Sans suivre absolument la chronologie trop rigoureuse de Mgr. J. Wilpert, on admet que plusieurs fresques de la catacombe de Priscille datent du second siècle. Aux splendides mosaïques de Sainte-Marie Majeure, qui montrent, à l'époque du Concile d'Ephèse, l'épanouissement du culte de la Vierge, l'auteur ne consacre qu'une ligne (p. 37). Les peintures et les mosaïques, exécutées à Rome avant ou pendant l'iconoclasme par des artistes grecs, et dont plusieurs sont des chefs d'œuvre, ne sont pas mentionnées. De même, les étonnantes fresques de Castelseprio, datées du VII^e^ siècle par J. P. Bognetti.

Si l'auteur a raison de rattacher l'art serbe du XIII^e^ et du XIV^e^ siècle à la « grande révolution naturaliste de la peinture italienne, que résume le nom de Giotto » (p. 51), est-il juste de rapprocher de l'iconoclasme la position de St. Bernard? (p. 46) Du reste l'auteur a raison de comparer à l'iconoclasme certaines formes de l'art abstrait moderne (p. 47). On aurait mauvaise grâce à multiplier les exemples d'omission dans une synthèse, qui se veut comme une introduction à l'art sacré, plutôt que comme un manuel complet d'art chrétien. Mais on ne saurait trop louer le R. P. Pichard d'avoir avec tant de compétence et d'autorité proposé à l'admiration et à l'imitation des artistes contemporains, tentés par de subtiles déviations, les chefs d'œuvre authentiques de l'art chrétien, si sobrement et si lumineusement commentés.

P. GOUBERT S. J.

W. F. VOLBACH, *Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und Ostrom.* Aufnahmen von M. Hirmer. Hirmer-Verlag München 1958. Quartformat, 96 S. Text, 258 Tafeln.

Es gibt nur sehr wenige Gelehrte und noch weniger allgemein Gebildete, die sich mit den Anfangszeiten der heutigen europäischen Kultur befassen. Den allermeisten Laien und leider auch sehr vielen Kunsthistorikern und Kulturgeschichtlern ist die Spätantike und das Frühmittelalter eine fast unbekannte und auch nicht sehr interessante Zeitepoche. Und doch ist die Spätantike die letzte Epoche einer gemeinsamen Kultur der Ost- und Westhälfte des Mittelmeerraumes gewesen, jenes Kulturraumes, dessen geistige Erben alle europäischen Völker von Spanien bis zum Moskauer Reich hin nun einmal geworden sind. Damals wurde jene kulturelle Eigenart herausgebildet, die in sich den Keim der späteren so sehr differenzierten west- und osteuropäischen Kulturentwicklung trug. Man kann darum dem Hirmer-Verlag und Prof. W. F. Volbach nur sehr dankbar sein dafür,

dass sie nicht nur dem deutschen Publikum ein so hervorragend gearbeitetes und mit Bildern reichlichst ausgestattetes Werk über jene Jahrhunderte vorlegen, das jeden, der es wünscht, — und möchten es nur recht viele sein — einführt in die Kunst und, auf dem Weg über die Kunstbetrachtung, auch in weite Gebiete der damaligen so hochstehenden Geisteskultur des Mittelmeerraumes.

Wie zu erwarten, hat das bedeutsame Werk zwei grosse Teile: den Textteil und den Bilderteil. Und trotz der grossen Bescheidenheit, mit der Prof. Hirmer im Titel seinen Anteil an dem Gesamtwerk kundtut, ist der Tafelteil wesentlich für das Ganze — ja eigentlich die Grundlage des ganzen Werkes, welche der Textteil doppelt erläutert: einmal in einer zusammenhängenden Darstellung zu Beginn des Werkes, die sich meist mit stilistischen Fragen beschäftigt und, hinter dem bedeutsamen Bildteil, mit einer eingehenden Erläuterung der einzelnen Kunstwerke.

Da der Bildteil die Grundlage des Buches ist, geziemt es sich, zuerst über diesen zu berichten. Auf diesen Bildern sehen wir Innenansichten von Kirchen und wenn nötig auch ihre Mosaiken, Fresken aus den römischen Katakomben und Marmorsarkophage aus Mailand und Istanbul, Elfenbeinkästchen aus Brescia und London, Silberteller aus Konstantinopel und Spanien, Goldglasmalereien und Bleiampullen, kostbare Stoffe und Giessgefässe, Kolossalstatuen und kaiserliche Porträtköpfe, Goldmünzen und Konsulardiptychen aus Elfenbein, kurzum alle Arten der Gross- und Kleinkunst jener Zeitepoche. Die Photographien sind alle neu hergestellt und mit grosser Geschicklichkeit aufgenommen. Es gibt darunter noch nie gesehene und in den Farben — wie der Rezensent aus eigener Ansicht sagen kann — recht getreue Aufnahmen der grossen Kuppelmosaiken in der Georgskirche zu Saloniki sowie des Apsismosaiks der Kirche Hosios David ebendaselbst. Auch die Innenaufnahmen der Sophienkirche in Konstantinopel sind ganz hervorragend, da sie uns ein Raumbild dieser einzigartigen Kirche vermitteln; nicht weniger interessant sind die Durchblicke durch die Apsis der Kirche San Vitale in Ravenna. Der Photograph zeigt uns als persönliche Eigenart die Porträtköpfe vieler Kaiser und ihre Standbilder oft von zwei verschiedenen Standpunkten aus, sowohl von vorne wie im Profil. Dadurch gewinnen die dargestellten Personen natürlich sehr an Lebendigkeit. Wenn auch, wie verständlich, nicht alle Bilder bis zum letzten gleichmässig gelungen sind und vor allem die Elfenbeine gegenüber den Stoffen und Manuskripten einen, wie mir scheint, allzu grossen Raum einnehmen, so muss man doch sagen, dass diese Sammlung einen einzigartigen Überblick über die künstlerische Tätigkeit der christlichen Spätantike gibt. Schon allein darum ist dieser Band nicht nur für den Liebhaber kostbarer Bücher, sondern auch für den Kunsthistoriker und den Kunstgeschichtler ein unentbehrliches Hilfsmittel geworden. Dass das Werk gleichzeitig in verschiedenen Sprachen erscheint, erweitert natürlich seinen Einfluss ganz ausserordentlich. Somit erhält das Buch von A. Grabar und C. Nordenfalk über die

Kunst der Spätantike und des Frühmittelalters, das vor kurzem in Genf bei Skira erschien, einen äusserst wertvollen Weggenossen.

Alle diese Bilder blieben stumm ohne den begleitenden Text, den Prof. W. F. Volbach meisterlich geschrieben hat. Die allgemeine Einführung behandelt mit grosser Sicherheit vor allem die Entwicklungsphasen und die Verflechtungen des künstlerischen Stiles der Zeit vom ausgehenden dritten bis ins siebte Jahrhundert. Volbach rechnet die Epoche Justinians, welche andere Kunsthistoriker für die erste Glanzzeit eines typisch oströmischen (byzantinischen) Kunststils ansehen, noch zur Spätantike. Das Werk übergeht dabei viele in ihrer Schönheit zur Metropolitankultur gehörigen Ikonen jener Zeit, die uns — wohl infolge der Zerstörungswut des Ikonoklasmus — fast nur mehr auf dem Sinai erhalten sind. Man kann sie auch kaum noch zur Spätantike rechnen. Ich glaube nicht, dass man Prof. Volbach in dieser seiner Beurteilung folgen muss, wenngleich natürlich im Osten mehr als im Westen, der unter den Einfällen der « Barbaren » litt, im Zeitalter Justinians die Triebe einer früheren Epoche prachtvoll erblühten. Damit bleibt natürlich im Osten die Zusammenhörigkeit beider Zeitepochen enger und inniger als im Westen. Man kann aus dieser Sicht die Anlage des ganzen Werkes wohl verstehen. Sie trägt ja auch den Haupttitel: Frühchristliche Kunst.

Für den Studierenden und Gelehrten der Kunst- und Kulturgeschichte jener fernen Jahrhunderte auf lange Zeit unentbehrlich ist aber der zweite Teil des Volbach'schen Beitrags, der hinter der langen Reihe der Bildtafeln folgt. Er enthält nach Art eines Ausstellungskatalogs zuerst eine fachgemässe Beschreibung der auf den einzelnen Tafeln dargestellten Gegenstände; er weist sodann auf ähnliche Stücke hin, die sich in anderen Sammlungen als der, aus welcher das gezeigte Stück stammt, befinden, unter Angabe der Werke, in welchen sie zugänglich sind. Am Ende jeder einzelnen solchen Angabe ist die neuere und neueste Literatur angegeben, die sich mit dem gezeigten Stück beschäftigt. Die Tatsache, dass im Bildteil öfters Gegenstände der gleichen Art in Bildgruppen zusammengefasst sind, gibt dem Bearbeiter die Gelegenheit, öfters eine Art von allgemeiner Einleitung vor die Behandlung der einzelnen Stücke einzuschieben. Durch all diese Angaben wird dieser zweite Teil zu einer Art Lehrbuch über die Kunst der behandelten frühchristlichen Zeitepoche. Man muss Prof. Volbach für diese seine Arbeit sehr viel Dank wissen.

Dem ganzen Werk möchte man weite Verbreitung und einen grossen Leserkreis wünschen. A. M. AMMANN S. J.

Joseph CINCIK, *Anglo-Saxon and Slovak-Avar Patterns of Cuthbert's Gospel. A Study in Slovak Art of the Early Carolingian Era.* (= Series Cyrillomethodiana vol. 1). Slovak Institute, Cleveland-Roma 1958, p. 123 + XIV plates + 8 figures + 2 maps.

L'Evangeliario di Cuthberto è ben noto nella storia dell'arte. Oltre al testo, scritto probabilmente a Salisburgo colla scrittura

semiunciale « insulare » ossia anglo-sassone, contiene alcune illustrazioni a piena pagina, alcune iniziali, ed altre miniature. Lo studio dell'autore è diretto specialmente ai motivi ornamentali nelle cornici intorno ai quattro evangelisti, ed altrove. Questi motivi ornamentali furono già studiati, e diversi specialisti si sono espressi nel senso, che vi sono certi elementi non corrispondenti al resto della ornamentazione « insulare » o anglo-sassone, e vi vedono un influsso dall'oriente (per es. Boekler, Zykan etc.). Il nostro autore risolve il problema rispondendo, che i detti motivi ornamentali (presi per lo più dal mondo zoologico e vegetale) si ispirano all'arte slavo-avara nella regione slovacca del bacino Danubiano. A questo scopo ha studiato le scoperte archeologiche delle arti minori dal sec. VIII-IX nel territorio dell'attuale Slovacchia e nell'Ungheria occidentale, trovandovi i tipi dell'ornamentazione riportata poi nell'Evangeliario di Cuthberto.

Dalle sue conclusioni nel campo artistico ritrae altre conclusioni storiche. Secondo l'autore il codice di Cuthberto fu destinato come libro liturgico a qualcuno dei missionari mandati ad evangelizzare le regioni della Pannonia dopo la vittoria di Carlo Magno sugli Avari. L'autore delle ornamentazioni in questione poteva ispirarsi osservando diversi oggetti artistici portati allora dai Franchi come bottino a Salisburgo ed altrove, o forse egli stesso come missionario ha preso conoscenza di tale ornamentazione sul posto.

Per poter controllare le deduzioni dell'autore, vi sono XIV tavole di illustrazioni fotografiche, oltre ad 8 tavole di disegni preparati con grande cura e competenza dallo stesso autore.

M. Lacko S. I.

Opere esposte nella mostra d'arte bizantina in Piana degli Albanesi 1957-1958 (= Repertorio di opere mobili d'arte bizantina in Sicilia, n. 1), a cura di G. Valentini S. J., Palermo 1958, S. 78.

Es ist sicher ein glücklicher Gedanke, die leider sehr zerstreuten und darum auch nur wenig beachteten tragenden Zeugen der byzantinischen kirchlichen Kunst, die sich in Sizilien erhalten haben, zum wenigsten in einem Repertorium aufzuzeichnen. Das eine oder andere Werk wird so einen gebührenden Platz in der Kunstgeschichte erhalten; die ganze Sammlung wird das Selbstbewusstsein byzantinischer Katholiken albanischer Herkunft, die in Sizilien leben, in berechtigter Weise heben.

Als erstes Werk dieses Repertoriums ist im Juli 1958 ein Katalog über eine Ausstellung dieser Gegenstände erschienen, die im Eparchialseminar in Piana degli Albanesi bei Palermo zu sehen war. Ein sehr gutes Vorwort führt in einer allgemeinen Übersicht in die Ausstellung ein. Wir sehen daraus, dass in diesen wenig bekannten fünf Dörfern, welche ausser der Stadt Palermo die ganze Eparchie ausmachen, sich nicht wenige signierte Tafeln, darunter solche von

Constantin Ravda aus Cypern vom Jahre 1604 finden; die meisten Bilder sind natürlich im sog. « Stil von Kreta » gehalten; es gibt aber auch einige serbische Ikonen darunter und andere, die dem von Byzanz her beeinflussten Stil der Toskana nahestehen. Ein besonderer Raum war auch dem ersten bedeutenden Förderer der sizilianisch-albanesischen Kultur, Guzzetta, geweiht.

Die Farbengebung der Tafeln entspricht leider in keiner Weise der Wirklichkeit. Auf Tafel 2 ist in der Unterschrift Johannes der Täufer genannt, während auf dem Bilde selbst ganz klar Johannes der Theologe, also der Apostel Johannes steht. Diese Umänderung der Person des Täufern in jene des Apostels im Rahmen einer Deesis ist nicht so ganz selten.

Zu den Bildern und zu den übrigen Ausstellungsgegenständen enthält der Katalog sehr ins einzelne gehende, oft nicht für Fachleute berechnete Erklärungen, die sicher gute Dienste leisten. Es ergibt sich daraus, dass diese Ausstellung im kleinen etwas Ähnliches war wie das grosse Benakismuseum in Athen. Man möchte wünschen, dass das « Repertorium » die Mittel haben möge, auch weiterhin für die Kultur der albanesischen Kreise in Sizilien segensreich zu wirken. Vielleicht werden dann auch die aus dem Peloponnes stammenden, ehemals griechischen Bewohner des byzantinischen Ritus von Cargese auf Korsika sich zu ähnlichem Tun anfeuern lassen.

A. M. Ammann S. J.

L. Guerrini, *Le stoffe copte del Museo archeologico di Firenze* (*antica collezione*), Roma, 1957, pag. 108, tav. XL.

Dieser Katalog der Sammlung « Koptische Stoffe » im archäologischen Museum von Florenz ist die Doktorarbeit von Lucia Guerrini und enthält nach einer allgemeinen Einleitung die ausführliche und gewissenhafte Beschreibung dieser Stoffe mit den notwendigen Vergleichen aus den grossen Sammlungen unter guter Benutzung der vorliegenden Veröffentlichungen. Praktisch ist auch die ausführliche Bibliographie, in der wichtige Arbeiten kaum fehlen und auf 40 Tafeln die Abbildungen der Stoffe.

Die florentinische Sammlung gehört nicht zu den grossen, wie die in London, Paris oder Berlin (wo nun das gesamte Material wieder aus Russland zurückgekehrt ist), aber ist doch wichtig genug für die Forschung, da man hier zwei grosse Manufakturen gut vertreten findet: Die alten Bestände, meist aus Achmim-Panopolis, die Schiaparelli schon in Ägypten 1884-85 und 1891-92 sammelte, und daneben die ausgezeichneten Funde der florentinischen Grabungen in Antinoopolis 1936-47. Einiges von diesen war schon von Donadoni 1945 in seinem Aufsatz in den *Scritti dedicati alla memoria di J. Rossellini* und von Botti in den *Bollettino d'Arte* 1953 veröffentlicht worden, auch Grueneisen hatte in seiner « Art copte » einige Fragmente

studiert, aber nun gibt diese neue Arbeit einen guten Überblick über den Reichtum der Sammlung, in der Stoffe von der hellenistischen Periode des 4. Jahrhunderts bis zur arabischen Landnahme zu finden sind.

Erfreulich ist die Vorsicht der Verfasserin bei den Datierungen, wobei man freilich bei späten Exemplaren (99-103) auch schon an die frühe arabische Periode denken könnte. Doch wird man zu gesicherten Datierungen erst kommen, wenn die grossen Fundorte, vor allem Antinò, einmal systematisch mit modernen Grabungsmethoden erforscht werden. Zu wünschen wäre, wenn diese Serie, die so ausgezeichnet begonnen wurde, mit der Veröffentlichung auch anderer koptischen Sammlungen Italiens wie in Turin oder Rom fortgesetzt würden.

W. F. VOLBACH

Aethiopische Miniaturen, avec une introduction de OTTO A. JÄGER. Editions Mann, Berlin, 1957. 35 pages, 18 planches en couleurs.

Dans une courte mais substantielle introduction l'auteur résume à grands traits l'histoire politique et religieuse de l'Ethiopie, en insistant particulièrement sur les régions de Gondar et du lac Tana (pp. 21-27). Il donne ensuite un bref aperçu de la peinture éthiopienne. Dans la première période, aux XIVe et XVe siècles, les représentations tirées de la Bible, des Evangiles ou de la vie des Saints bannissent tout naturalisme, mais dégagent une impression de profonde spiritualité (p. 28). A la fin du XVIe siècle, après la victoire sur les musulmans et l'arrivée des missionnaires portugais, l'Ethiopie se couvre d'églises et de palais (p. 29). Le XVIIe siècle, qui marque un second âge d'or de la peinture éthiopienne, est caractérisé par un emprunt plus large aux légendes hagiographiques et aux scènes de la vie de la Vierge ou de l'enfance du Christ, tirées des Evangiles apocryphes, un souci plus grand du pittoresque et une description minutieuse de la vie de tous les jours (p. 30). Les couleurs « n'ont plus la sublime immatérialité des peintures précédentes » où dominaient les tons bleus, verts ou bruns adoucis. Maintenant dominent le rouge, l'argent et un bleu éclatant (p. 32). Au XIXe siècle, sous l'influence de l'Occident on assiste à un processus de sécularisation et à une sorte de désagrégation de l'art religieux éthiopien (p. 33).

L'auteur donne ensuite (pp. 34-35) un aperçu de la technique des miniatures éthiopiennes. Pour les parchemins on utilisait autrefois des peaux de mulets, d'ânes et de chevaux. Les peaux de moutons et de chèvres sont aujourd'hui beaucoup plus employées. La terre éthiopienne, surtout autour du lac Tana, est riche en couleurs, rouge, bleue, verte, jaune, violette. Le noir s'obtient en brûlant des grains de blé. Brouillées avec des blancs d'œuf ou une sorte de gomme végétale, les couleurs adhèrent au parchemin et résistent mieux à l'humidité.

Les dix-huit planches en couleurs, qui illustrent cet ouvrage, proviennent de manuscrits, surtout du XV[e] et du XVII[e] siècle, qu'à l'occasion du 25[e] anniversaire de Sa Majesté impériale Hailé-Sélassié, le gouverneur général Asraté Kassa, cousin de l'empereur, avait exposés dans le château de Gondar.

P. GOUBERT S. J.

Varia

Bruno MERIGGI, *Storia delle letterature ceca e slovacca*, Nuova Accademia Editrice, Milano 1958, p. 390, Lit. 2600.

Il volume presenta in sintesi la storia letteraria di due popoli slavi, i quali *sebbene si servano di strumenti linguistici assai vicini l'un l'altro, ... posseggono individualità distinte e nettamente definite* (p. 7) ... *ed ancora oggi continuano la loro evoluzione parallela, ma autonoma* (p. 8). Questa è la ragione della trattazione separata delle due letterature: dapprima la ceca (p. 11-275) e poi la slovacca (p. 277-375). Come si vede già da questa proporzione, la letteratura ceca è trattata con maggior ampiezza e miglior conoscenza, dato che l'autore è lettore di lingua e letteratura ceca all'università di Firenze. L'esposizione arriva fino alla fine della seconda guerra mondiale, limitandosi l'autore ad indicare alcune caratteristiche del recentissimo sviluppo dopo la presa del regime nel 1948 da parte dei comunisti.

In generale è un manuale conciso, chiaro, facilmente consultabile; qualche giudizio però si deve prendere con riserva, per es. sull'« *età del temno = scuro* », o sulla « *decadenza dei gesuiti* » etc. In particolare voglio segnalare, che il celebre J. Dobrovský entrò non nel collegio gesuitico di Brno, ma nella stessa Compagnia di Gesù (p. 153). I titoli delle opere sono generalmente molto ben tradotti, ma mi permetto di osservare, che nel titolo dell'opera di M. MARKOVIČ « *Vypsání stolíc království uherského* » tradotto dall'autore « *Descrizione delle sedi del regno ungherese* », la « *stolica* » non significa « *sede* », ma « *provincia, distretto* ». - Sull'aggiunta carta schematica di Cecoslovacchia è segnalata la zona della lingua ceca e quella di lingua slovacca.

M. LACKO S. I.

Helmut OGIERMANN, *Materialistische Dialektik* (*Ein Diskussionsbeitrag*), Verlag A. Pustet, München 1958, pag. 275.

L'autore presenta in questo suo studio un esame filosofico critico del concetto e dell'essenza della dialettica materialistica marxista. Egli parte dal presupposto che tale dialettica rappresenta un problema genuinamente filosofico e che questo attende ancora un'analisi e una valutazione rigorosamente filosofica. Esistono già numerosi studi di

tale genere, ma non si possono considerare esaurienti il tema, specialmente per quanto riguarda la struttura intima logico-ontologica e le relative implicazioni di quel sistema di pensiero.

L'autore si preoccupa quindi nella I. p. di precisare innanzi tutto, che cosa significhi esattamente la dialettica materialistica; poi espone quanto è già stato elaborato in modo filosofico, sia dai critici non-marxisti sia dagli autori marxisti, circa il concetto e i fondamenti ideologici essenziali della concezione marxista, e quanto in queste analisi si può considerare come acquisito e criticamente valido. Nella II. p. l'autore espone la sua propria analisi critica della dialettica materialistica nei suoi temi e problemi fondamentali. Senza pretendere di offrire un esame sistematico completo, l'autore ha messo bene in evidenza la reale diversità tra quella e la dialettica Hegeliana, la indeterminatezza e oscurità di certi concetti e principi fondamentali della dialettica materialistica e la sua interna contradditorietà, specialmente nell'assumere la negazione come principio causale dell'essere.

L'opera merita certo di essere presa in considerazione.

P. Leskovec S. I.

Opera a nostris professoribus edita

I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, Roma, 1958, pagg. 250.

Omnibus patrologiae cultoribus exploratum est post doctissimum tractatum clari A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, nullum alium hucusque prae manibus fuisse qui fructus recentiorum editionum et studiorum circa Patres syros adportaret. Praeterea ipsa densitas praegnantis locutionis atque dispositio typographica laudati libri non parum perspicuitati obstabat. His causis impulsus hoc compendium patrologiae syriacae praeparavi, quod tractatum perspicui professoris germani uti fundamentum habet quod tamen eum, collatis novis editionibus et investigationibus, emendat ac perficit. Neque adeo late patet, nam ad epocham patristicam restringitur, ita tamen ut posteriores etiam auctores syros qui de Patribus scripserunt, commemoret. Nec vero solummodo biographiam et statum criticum operum recenset sed etiam peculiaria puncta doctrinae, cum de theologis agitur, describit. Adnotationes autem bibliographicas quantum potui completas ad singulos syros auctores adposui.

I. Ortiz de Urbina S. I.

OMNIA IURA RESERVANTUR

Copyright by Pont. Inst. Orient. Romae

Joacchino Patti, *Direttore responsabile*

Impr. pot.: Romae, 20 - III - 1959 A. Raes S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *Ex. Vic. Urb.* 24-III-1959 - A. Traglia, Arch. Caes. *Vicesg.*

TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA — 4-IV-1959

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft VI (1957) contains the following. G. MORAVCSIK, *Byzantinologie, Byzantiologie oder Byzantologie?*, a study on the derivations to determine the best term (pp. 1-4). J. IRIGOIN, *L'Aristote de Vienne,* where the A. shows that the MS in question, assigned by editors variously to the Xth or XIth centuries, is really of the IXth, also because of its connection with a group of philosophical MSS of that century (pp. 5-10 with 1 plate). A. PERTUSI, *Per una nuova edizione critica dell'« Expeditio Persica » di Giorgio di Pisidia,* describes the MSS to trace their reliability with the aid of quotations from Theophanes and Suidas (pp. 11-24). R. GUILLAND, *Etudes sur l'Hippodrome de Constantinople,* a description of the various parts and elements of the hippodrome (pp. 25-45). H. F. SCHMID, *Byzantinisches Zehntwesen,* an enquiry about Tenths in various connections (commercial, agrarian etc.) not only in Byzantium, but also in Bulgaria, Serbia, Wallachia, Moldavia, Kiev and South-west Europe (pp. 45-110). A. GRABAR, *La décoration des coupoles à Karye Camii et les peintures italiennes du Dugento,* wherein the A. shows a probable XIIIth century Italian influence on the decoration of Karye Camii of Constantinople (pp. 111-124 with 7 plates). K. WEITZMANN, *Eine Pariser-Psalter-Kopie des 13. Jahrhunderts auf dem Sinai,* probably of the XIIIth century. Four miniatures of this MS are now in Leningrad, though usually dated earlier (pp. 125-143 with 4 plates). H. HUNGER, *Ein griechischer Patriarchen-Geleitbrief des 18. Jahrhunderts,* a letter to recommend a poor ex-captive to the charity of the faithful, with commentary by the A. (pp. 145-9 with one plate).

J. G.

THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques* (= Sources Chrétiennes, N. 57), 2 voll. ed. P. CANIVET S. J., Paris 1958, pag. 522.

L'editore, che premette alcune pagine di breve e aggiornata introduzione, ha conservato il testo dell'edizione teubneriana di Raeder (1902), eccezione fatta però dei testi biblici e di scrittori antichi fatti da Teodoreto, i quali vengono sottoposti a nuova critica. Viene ammesso che l'opera sia stata composta prima del concilio di Efeso (431). L'edizione è chiara e la versione fedele e scorrevole. Utili indici chiudono l'opera che è degna delle buone tradizioni di *Sources Chrétiennes.* L'autore ha dedicato al libro di Teodoreto un ampio studio che recensiamo sopra.

I. O. U.

Joseph LEMARIÉ, *La Manifestation du Seigneur.* Paris, Le Cerf 1957, pag. 537.

Tout le long de l'ouvrage l'Auteur fait appel aux Pères et aux liturgies de l'Orient et en appendice donne une traduction des hymnes de la Noël-Epiphanie de l'Eglise arménienne.

A. R.

Valentin PUTANEC, *Prva tiskara u hrvatskoj i Jugoslaviji,* Zagreb 1959, 4 pag.

L'autore annuncia la sua scoperta di due incunabili croato-glagolitici degli anni 1484 e 1491. Il più antico finora conosciuto era dell'anno 1494.

Gli scavi del « Dominus Flevit »: Parte I. *La necropoli del periodo romano* di B. BAGATTI e J. T. MILIK. (Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, N. 13.) Gerusalemme 1958, 187 pp. + 45 tav.

Beatificationis et canonizationis Servi Dei Andreae Szeptyckyj, archiepiscopi Leopoliensis Ukrainorum, metropolitae Halyciensis. Articuli pro causae instructione. Romae, 1958, 77 pp.

The Catholic Directory. Byzantine Rite. Archeparchy of Philadelphia U.S.A. Anno Domini 1959. Archbishop's Chancery, Philadelphia 1959, 190 pp.

Mohmmed EL-BAHAY, *The modern Islamic Thought and its Relation to the Western Colonization.* Azhar (Cairo), 468 pp. (arabo).

Gjergj FISHTA, *Die Laute des Hochlandes (Lahuta e Malcis).* Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Max LAMBERTZ. R. Oldenbourg, München 1958, 312 pp. 20.– DM.

L'Eglise Orthodoxe Russe. Organisation, situation, activité. Editions du Patriarcat de Moscou 1958, 232 pp.

Gisela GNEGEL-WAITSCHIES, *Bischof Albert von Riga. Ein Bremer Domherr als Kirchenfürst im Osten.* Verl. A. F. Velmede, Hamburg 1958, 187 pp. 2 Karten.

Joseph HAJJAR, *Un lutteur infatigable, le Patriarche Maximos III Mazloum.* Impr. Saint Paul, Harissa 1957, 310 pp.

Philippe LIPPENS, *Expédition en Arabie Centrale.* Adrien-Maisonneuve, Paris 1956, XI+214 pp. + 9 tav.

Asad J. RUSTUM, *Iconoclasm and Orthodox Sunday.* Publications de l'Université Libanaise, Section des Etudes historiques V, Beyrouth 1958, 67+II pp. (arabo, pref. inglese).

S. SALAVILLE, *Quelques précisions pour la biographie de Nicolas Cabasilas. 'Ανάτυπ. ἐκ τῶν Πεπραγμένων τοῦ Θ' Διεθνοῦς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου Θεσσαλονίκης, Τόμος Γ'. 'Αθῆναι*, 1958.

Mario SALMI, *Chiese romaniche della Campagna Toscana.* Federazione Casse di Risparmio della Toscana. Electa editrice, Milano 1958, 167 pp. (incluso 120 tavole).

Severius JACOB, Syrian Metropolitan of Beirut and Damascus, *History of the Church of Antioch.* Beirut 1953-1957, 2 vol. (arabo).

Oskar HALECKI, *From Florence to Brest (1439-1596).* From «Sacrum Poloniae Millenium», vol. V. Roma, 1958, 444 pp.

Słownik staropolski. Tom I. *A–Ćwirtnia*, Warszawa, 1953-55, Tom II, 1-6, *Dą–Górny.* Wrocław-Kraków-Warszawa, 1956-58. Polska Akademia Nauk.

Raymond THOUVENOT, *Maisons de volubilis: Le Palais dit de Gordien et la maison à la mosaïque de Venus.* Publications du service des antiquités du Maroc, fasc. 12, Rabat 1958, 86 pp. + 22 tav.

Pseudo-DIONIGI AREOPAGITA, *Dei divini nomi.* Primo volgarizzamento italiano di Giuseppe Turturro. Laterza & Polo, Bari 1953, 92 pp.

J. VAIŠNORA, M.I.C., *Marijos Garbinimas Lietuvoje.* Lietuviu Kataliku Mokslo Akademijos Leidinys, N. 5, Roma 1958, 445 pp. 5 $.

L. ZANDER, *L'Orthodoxie Occidentale*, Traduction de Jacques Touraille. Centre d'Etudes orthodoxes, Paris 1958, 51 pp.

KIPRIAN, archimandrit, *Изъ неизданныхъ писемъ Константина Леонтьева.* Paris, 1959, 31 pp.

Mikhailo VAVRIK OSBM, *По василіянських манастирях.* Видавництво оо. Василіян. Toronto, 1958, 286 pp.

Stepan BOŽIK, *Українська Католицька Парохія і церква Св. Норберта в Кракові.* Centre Ukrainien d'Etudes en Belgique, Louvain 1959, 24 pp.

Georg TERZIBACHIAN, *Fuzuli interpreté.* I. Introduction, Livre III. *La religion de Fuzuli*, J. P. Djarean, Paris 1957, 286 pp.

Elia MASTROGIANNOPOULOS, *Βυζαντινοὶ ναοὶ τῆς Ἑλλάδος. 'Αθῆναι*, 1958, *'Αδελφότης θεολόγων "Ζωή"*, 121 pp. (incluso 60 tav.)

M. J. MANOUSAKA, *Χειρόγραφα καὶ ἔγγραφα τοῦ Ἁγίου Ὄρους. 'Ανατύπωσις (μετὰ προσθηκῶν) ἀπὸ τὴν "Μεγ. Ἑλλην. 'Εγκυκλοπαιδείαν". Συμπλήρωμα, τόμ. Α'* (1958), σ. 262-267α (*ἄρθρ. Ἄθως-Βιβλιοθῆκαι*). *'Αθῆναι* 1958, pp. 215-226.

La Confesión de fe antipalamítica de Gregorio Acíndino

Como importante documento en la serie de escritos breves antipalamíticos, que venimos editando [1], daremos hoy a conocer uno, hasta ahora también inédito, del célebre Gregorio Acíndino, debelador de Pálamas por antonomasia.

Nos pone en la pista de este escrito — como de tantos otros, bien valiosos, de la teología bizantina —, el riquísimo volumen 56 de « Studi e Testi ». « È uno scritto nuovo — se dice allí —, che dovrà essere pubblicato ed illustrato, dell'Acindino » [2].

El contenido del documento — de capital importancia — es sencillísimo y de meridiana claridad. El mismo Acíndino, en el *número 14* [3], nos dice cómo su cometido era, 1) de exponer a la reina, que se lo ha pedido, su propria fe religiosa: lo que cree y lo que no cree (*núm. 1-4*); 2) de rebatir las acusaciones, de que ha sido objeto por parte de Pálamas (*núm. 5-8*); y de poner, por fin, bien de manifiesto lo que Pálamas enseña (*núm. 9-10*). Establece, además, el documento a la reina como juez de quién tiene razón en este debate (*núm. 11*), e, insinuando hábilmente cuál es el sentir de Acíndino sobre la luz de la Transfiguración (*núm. 12*) y sobre otros puntos (*núm. 13*), termina el autor su profesión de fe, haciendo acto de acatamiento al mandato de la Soberana (*núm. 15-16*).

Damos, pues, en primer lugar, el texto de Acíndino, según el ms. *Barb. gr. 291*, de la Vaticana, acompañándole al lado con nuestra traducción latina, para añadir, al fin de todo, algunas observaciones de carácter histórico y doctrinal.

(1) Cfr. *OrChrPer* 16 (1950) 303-357, JORGE FACRASÍ; ibid. 20 (1954) 247-297, PRÓCORO CIDONIO; ibid. 22 (1956) 92-137, ISAAC ARGIRO; ibid. 23 (1957) 80-111, ISAAC ARGIRO; ibid. 25 (1959) 127-164, JUAN DE CIPARISIA.

(2) *Studi e Testi*, 56, p. 194. (G. MERCATI).

(3) La división del documento en números es mía.

Codex
Barb. gr. 291
f. 218r

ΟΜΟΛΟΓΙΑ
ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΙΕΡΟΜΟΝΑΧΟΥ ΤΟΥ ΑΚΙΝΔΥΝΟΥ.
ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΔΕΣΠΟΙΝΑΝ

[α'] *Εἰ μὲν ἄλλος τις ἀπήτει παρ' ἐμοῦ τῆς ἐμῆς εὐσεβείας ἀπό-*
5 *δειξιν, παρέπεμψα ἂν αὐτὸν εἰς τὴν ἐμὴν πνευματικὴν μητέρα, τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ τοὺς θείους νόμους, καὶ εἶπον ἂν πρὸς αὐτόν· εἰ στέργεις τὴν ἐκκλησίαν, παρ' ἐκείνης αἴτει τὴν μαρτυρίαν καὶ τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐμῆς εὐσεβείας·*

Ἐπεὶ δὲ ἡ κραταιὰ καὶ ἁγία καὶ εὐσεβεστάτη βασιλεία σου τοῦτο
10 *προστάττει μοι, λαβοῦσά τινα ὑποψίαν περὶ ἐμοῦ ἐκ διαβολῆς τινων, ὧν ἐπειδήπερ ταῖς βεβήλοις κενοφωνίαις οὐκ ἠκολούθησα, διαβάλλομαι ὑπ' αὐτῶν αὐτὰ ταῦτα φρονεῖν ἅπερ αὐτοὶ δογματίζουσιν·*

Ὁμολογῶ — ὡς ἡ ἁγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία φρονεῖ καὶ ὁμολογεῖ — καὶ γλώσσῃ καὶ διανοίᾳ, ἕνα θεὸν τρισυπόστατον ἐν μιᾷ τῇ θεότητι,
15 *πατέρα, υἱόν, καὶ ἅγιον πνεῦμα· τρεῖς ὑποστάσεις, θεότητα μίαν· τριάδα ἐν μονάδι, καὶ μονάδα ἐν τριάδι· ἀπαράλλακτον, ἄκτιστον, ἀσώματον,*
f. 218v *ἄϋλον, ἁπλήν, ἀδιαίρετον, ἀπερίγραπτον, ἄπειρον, ἄτρεπτον, ἄποιον, | ἀνείδεον, ἀσχημάτιστον, ἀναφῆ, ἀόρατον, ἀκατάληπτον, ἀνείκαστον, ἄφραστον, ἀνενδεᾶ, τελείαν, αὐτοτελῆ, ἐνεργῆ, παντουργόν, παντοδύ-*
20 *ναμον, ἀπειρόδωρον· ὅλην ὁλικῶς καὶ ὑπὲρ πάντα οὖσαν, καὶ πάντων παροῦσαν, καὶ τὰ πάντα πληροῦσαν, καὶ πάντα ἐνεργοῦσαν· ἑνικῶς, καὶ αὖ ποικίλως καὶ διαφόρως· τὸ μὲν διὰ τὸ αὐτῆς ἑνικόν· τὸ δὲ διὰ τὴν πολυειδῆ καὶ πολυποίκιλον δημιουργίαν τῶν ὄντων· ἀναλλοιώτως καὶ ἀμιγῶς καὶ ἀσχέτως καὶ ἀπορρήτως πάντα περιέχουσαν· ἐν πᾶσιν*
25 *οὖσαν· κυβερνῶσαν· ἁγιάζουσαν καὶ ζωοποιοῦσαν.*

3 *Πρὸς τὴν δέσποιναν*] *in marg. ms. litteris rubris, ut pars tituli, qui tamen in hoc casu niger est.* 6-7 *στέργεις*] *sup. syll. γεις scribitur οι; ad innuendam fortasse formam στέργοις?* 11 *κενοφωνίαις*] *sic clare in ms., fortasse melius καινοφονίαις.* 19 *ἀνενδεᾶ*] *fortasse melius ἀνενδεῆ. Cfr. tamen* PLAT., *Rep. 381 c.*

Confessio ⟨fidei⟩ hieromonaci Gregorii Acindyni. Ad Reginam

1. Si quivis alius a me petiisset religionis meae demonstrationem, misissem ipsum ad spiritualem meam matrem, Ecclesiam, iuxta sacras leges, eique dixissem: Si Ecclesiae consentis, testimonium et confessionem religionis meae ab ipsa quaeras.

Verumtamen quoniam illud mihi potens et sacra piissimaque maiestas tua praecipit, quae suspicionem quandam admisit quoad me, ob aliquorum accusationem, qui mihi, idcirco quia profanas eorundem vanitates sectatus non fuerim, obtrectant, quasi illa ipsa sentiam quae ab eis dogmatice efferuntur, ⟨sic tibi subiicio⟩:

Ore et mente profiteor — quemadmodum sancta Dei Ecclesia credit et profitetur —, unum esse Deum, trinum personis divinitatis unius, Patrem, Filium et Spiritum Sanctum; personas tres, divinitatem unam; trinitatem in unitate et unitatem in trinitate; ⟨Deum⟩, qui mutationis expers est, increatus, sine corpore, sine materia, simplex, indivisus, incircumscriptus, infinitus, invariabilis, qualitatis nescius, sine forma, sine figura, qui tangi nequit, invisibilis, incomprehensibilis, nulli rei comparabilis, ineffabilis, nullius egens, absolute perfectus, operativus, omnium rerum creator, omnipotens, infinita dona concedens; qui totus totaliter et super omnia exsistit, omnibusque praesens adest, et omnia replet, et producit omnia; qui singulariter est, rursusque varie et diversimode: aliud quidem ob eius unitatem, aliud autem ob pluralitatem formarum plurimamque rerum creatarum varietatem; qui omnia sine mutatione et commixtione, irrecusabiliter et ineffabili modo continet; qui stat in omnibus, eaque gubernat, sanctificat et vivere facit.

[β'] *« Εἷς γὰρ θεός, ὁ ὑπὲρ πάντα καὶ ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων », ὡς γέγραπται· καὶ « Πάντα — φησί — δυνατά σοι, κύριε, καὶ ἀδυνατεῖ δέ σοι οὐδέν »· καὶ « Πάντα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα »· καὶ « Πάντα ὅσα ἠθέλησεν ὁ κύριος ἐποίησεν »· ὁ μόνος ἄκτιστος, καὶ*
5 *οὗ πάντα τὰ ἄλλα ποιήματα, « εἴτε ὁρατά, εἴτε ἀόρατα », εἴτε ὀνομαζόμενα, εἴτε ἀκατονόμαστα, κατὰ τὰς θείας φωνάς.*

Τάς τε διαφόρους καὶ κατὰ διαφόρους καιροὺς γενομένας ἐπιφανείας τοῦ θεοῦ πρὸς τοὺς ἁγίους προφήτας καὶ ἀποστόλους καὶ τοὺς ἄλλους πατέρας, καὶ τὰς ποικίλας ἐλλάμψεις καὶ ἀποκαλύψεις τῶν
10 *ἀποκρύφων τοῦ θεοῦ μυστηρίων, οὕτως ὡς παραδέδονται παρὰ τῆς θείας γραφῆς καὶ τῶν θείων πατέρων, καὶ παρὰ τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκ-*
f. 219r *κλησίας δοξάζονται, ἀπολυπραγ | μονήτως δέχομαι καὶ ἀσπάζομαι, ἵνα μένωσιν ὄντως μυστήρια τὰ μυστήρια καὶ ἡ πᾶσιν ὁμολογουμένη πίστις ἀσάλευτος.*

15 [γ'] *Ταύτην ἐγὼ τὴν πίστιν παρέλαβον παρὰ τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας, καὶ τῆς ἁγίας γραφῆς, τῆς εὐαγγελικῆς τε καὶ προφητικῆς, καὶ ἀποστολικῆς, καὶ συνοδικῆς, καὶ ὅλως, τῆς πατροπαραδότου· καὶ ταύτην ὁμολογῶ μετὰ τῆς εἰς τὴν ἔνσαρκον τοῦ θεοῦ λόγου οἰκονομίαν καὶ συγκατάβασιν πίστεως, καὶ ἄλλων ἁπασῶν τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ*
20 *παραδόσεων, ἐγγράφων τε καὶ ἀγράφων.*

[δ'] *Πολλὰς δὲ θεότητας, ἢ δύο, ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος, καθ' οἱονδήτινα τρόπον ἀνίσους καὶ ἀνομοίους, ὑπερκειμένας καὶ ὑφειμένας, ὁρατὴν καὶ ἀόρατον, ἐνεργουμένην καὶ ἐνεργοῦσαν, ἢ μίαν σύνθετον ἐκ τῶν τοιούτων, ἃς Παλαμᾶς κηρύττει, οὐ παρελάβομεν, κἂν ὅπως πει-*
25 *ρᾶται, διαστρέφων τὰς γραφὰς τῶν ἁγίων ποικίλαις καὶ ξείναις διδασκαλίαις καὶ περινοίαις, πολλὰς ἀκτίστους καὶ ἀνομοίους καὶ ἀνίσους παραδιδόναι θεότητας. Ἡμεῖς τοιαύτην πίστιν οὐ μεμαθήκαμεν, ἀλλὰ τὴν ὡμολογουμένην καὶ πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ ἀναμφίβολον οἴδαμεν, μένοντες καὶ κατέχοντες τὰς παραδόσεις, ἃς παρελάβομεν καὶ « ἐπα-*
30 *γωνιζόμενοι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ πίστει τοῖς ἁγίοις », ὡς γέγραπται·*

1 *cfr.* EPHES. *IV*, 6. 2-3 JOB *X*, *13 et XLII*, 2 (*iuxta versionem LXX*); *hemistichium primum potius* MC. *XIV*, *36 referre diceretur. Supra syll. finalem verbi* ἀδυνατεῖ *adest in ms. syll.* οι (ἀδυνατοῖ?). 3 *cfr.* 1 COR. *XII*, *11*. 4 PS. *CXXXIV*, 6. 5 COLOSS. *I*, *16*. 5-6 εἴτε ...εἴτε *fortasse allusio habeatur ad* ROM. *IV*, *17*; *ceterum haec verba in Scriptura non adsunt.* 25 διαστρέφων *supra* φων *scribit ms., ut videtur,* ειν (διαστρέφειν?). 29-30 *cfr. Epist. Cath.* JUD. 3.

2. « Unus enim Deus, qui est super omnia et per omnia et in omnibus », ut Scriptura refert; et illud: « Omnia possibilia tibi, Domine, nihilque potentiae tuae subtrahitur » (1); et illud: « Omnia operatur unus atque idem Spiritus »; et illud: « Omnia, quaecumque voluit Dominus, fecit »; qui solus increatus est, cetera vero quaevis ipsius creaturae, « sive visibilia, sive invisibilia », sive nomine pollent, sive orbantur, iuxta divinas [Scripturae] voces.

Diversas autem theophanias, quae pro diversis temporibus vel sanctis Prophetis et Apostolis vel aliis Patribus factae sunt, necnon et varias illuminationes et revelationes absconditorum Dei mysteriorum, eo modo quo in sacris Litteris et in scriptis Sanctorum Patrum traditae sunt et ab Ecclesia Dei sancta creduntur, sine curiosa inquisitione admitto et amplector, ut mysteria vere maneant mysteria fidesque ab omnibus admissa inconcussa servetur.

3. Huiusmodi fidem ab Ecclesia Dei sancta, et a sacris Litteris sive Evangelistarum, sive Prophetarum, sive Apostolorum, et e Synodicis, unoque verbo, e Patrum traditione quidem accepi; ipsamque confiteor, una cum fide in Dei Verbi humanatam Incarnationem et descensionem, atque in ceteras omnes traditiones Ecclesiae Dei, scriptas vel ore tenus prolatas.

4. Non autem recepimus multiplices divinitates, in sancta Trinitate quacumque ratione inaequales et dissimiles, superiores et inferiores — sive duae sint, visibilis et invisibilis, operata et operans, sive una ex hisce composita —, quales praedicantur a Palama; etiamsi, evertens scripta sanctorum variis et exoticis doctrinis et intelligentiis, multas increatas et dissimiles et inaequales divinitates adstruere quomodolibet tentet. Huiuscemodi fidem nos non didicimus, sed illam novimus indubiam, quam tota Dei Ecclesia professa est, servantes et retinentes acceptas traditiones et « supercertantes semel traditae sanctis fidei », quemadmodum Scriptura loquitur; « devitantes vero profanas vocum

(1) Textus Iob versionis septuagintaviralis, bis identicus, in versione Vulgatae varie ponitur: 1) « Licet haec celes in corde tuo, tamen scio quia universorum memineris » (Cap. X, 13); 2) « Scio quia omnia potes, et nulla te latet cogitatio » (Cap. LXII, 2).

f. 219v « τὰς δὲ βεβήλους κενοφωνίας ἀποτρε|πόμενοι », οὐ μόνον εἰ Παλαμᾶς κηρύττοι, « ἀλλὰ κἂν ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ἡμῖν παρ' ὃ παρελάβομεν », κἂν Παῦλος αὐτὸς εἶναι δοκῶν, ὁ ταῦτα ἡμᾶς διδάξας.

[ε'] Τάς γε μὴν καθ' ἡμῶν συκοφαντίας περιττόν ἐστι λύειν,
5 ἃς ἡμᾶς συκοφαντεῖ Παλαμᾶς ὡς μασσαλιανούς, ἢ ὡς κτιστὰς φρονοῦντας τὰς οὐσιώδεις τοῦ θεοῦ δυνάμεις καὶ ἐνεργείας, καὶ δύο τοῦ θεοῦ θεότητας, μίαν ἄκτιστον, κτιστὴν δὲ τὴν ἑτέραν. Ἅπερ αὐτὸς δοξάζει, καὶ διὰ τὸ λανθάνειν, ἡμῖν τὰ ἑαυτοῦ περιάπτει· ἀόρατον γὰρ καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον τὴν θεότητα ὁμολογήσας ἐγώ, δῆλον ὅτι τῆς
10 τῶν μασσαλιανῶν ἀπονοίας ἀπήλλαγμαι, ὧν τῆς πλάνης ἐστὶ τὰ κεφάλαια, οὐχ ὅτι ἐν πᾶσίν ἐστι καὶ πανταχοῦ τὸ θεῖον, ὅλως ὁλικῶς καὶ ἀσχέτως καὶ ἀπορρήτως — ὅπερ ἡμῖν ὁ Παλαμᾶς ὡς δυσσεβὴς προσφέρει —, εἰς τοῦτο γὰρ μάλιστα πάντες οἱ ἅγιοι τὸ δόγμα ὁμοφωνοῦσιν, ὡς ἰδιαίτατον θεόν, καὶ οὐδεὶς ἀμφιβάλλει, ἀλλ' ὅτι αἰσθητῶς τὸ πνεῦμα
15 τὸ ἅγιον ὑποδέχεσθαι λέγουσι καὶ ὁρᾶν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ, ἔσωθεν ἑαυτῶν καὶ ἔξωθεν ἐνεργοῦσαν καὶ ἐνεργουμένην.

[ς'] Ταῦτά ἐστι τὰ μέγιστα τῶν μασσαλιανῶν ἐγκλήματα, ὡς ἐν τοῖς αὐτῶν κεῖται δόγμασιν. Ἃ διαρρήδην καὶ Παλαμᾶς κηρύττει,
f. 220r θεότητα λέγων καὶ μορφὴν θεοῦ | καὶ χάριν ἄκτιστον ὁρᾶσθαι καθ' ἑαυ-
20 τὴν πνευματικῶς σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς· κἂν διασπῶν αὖ πάλιν, ὡς Ἄρειος, τὸν θεὸν εἰς μορφὴν καὶ οὐσίαν, ἄλλην καὶ ἄλλην θεότητα, τὴν μὲν ὑπερκειμένην, τὴν δὲ ὑφειμένην, καὶ τὴν μὲν ἀόρατον, τὴν δὲ ὁρατήν, πειρᾶται διαδιδράσκειν τὸν ἔλεγχον, κακῶς τὸ κακὸν ἰώμενος, μασσαλιανισμὸν ἑλληνικῇ πολυθεΐᾳ καὶ ἀρειανικῇ τομῇ τῆς θεότητος.

25 [ζ'] Ἡμεῖς δὲ οὐ μόνον ἄκτιστον θεότητα ὁρατὴν οὐ λέγομεν, ἀλλ' οὐδὲ ἀγγέλου φύσιν οὐδὲ ψυχῆς καθ' αὑτήν, ἅτινά ἐστι κτίσματα· ὥσπερ οὐ μόνον δύο τοῦ θεοῦ θεότητας, μίαν κτιστὴν καὶ ἄλλην ἄκτιστον, ἡμεῖς οὐ δοξάζομεν, ἀλλ' οὐδὲ ὅλως δύο ἀνίσους καὶ ἀνομοίους θεότητας τοῦ θεοῦ δοξάζειν εὐσεβὲς εἶναι λέγομεν· ἀλλὰ καὶ τούτου χάριν,
30 ὑπὸ τοῦ Παλαμᾶ πολεμούμεθα, ὅτι τοῦτο αὐτοῦ τὸ δόγμα οὐκ ἀσπα-

1 *cfr.* I TIM. *VI*, *20*. 2 κηρύττοι] *sup. lin.* ει (κηρύττει?). 2-3 *cfr.* GAL. *I*, *8*. 2 παρὸ *ms.* 10 ἀπήλαγμαι *ms.* 12 *fortasse melius* δυσσεβές? 14 ἀμφειβάλλει *ms.* 28 ὅλως] ὅλους *in ms.*, *ut videtur*, *minus bene*.

vanitates », non solum si Palamas vocitet, « sed etiam si angelus de caelo evangelizet nobis praeterquam quod accepimus », vel etiam si is, qui talia nos docuerit, ipse Paulus esse videatur.

5. Re quidem vera supervacaneum est imputationes adversus nos factas solvere, quibus nos Palamas calumniatur, quasi messaliani simus, vel teneamus creatas esse essentiales Dei virtutes ac operationes, duasque Dei esse divinitates, alteram increatam, sed creatam alteram. Quae ille opinatur, ipsique propria sunt, ut occultus maneat, nobis tribuit. Cum enim invisibilem et absque forma et figura confessus sim ego divinitatem, planum fit me procul ab amentia messalianorum recedere; quorum erroris est summa, non quod divinum in omnibus et ubique sit, totum totaliter, independenter et ineffabili modo — quod quidem nobis Palamas ut impium [1] affert —, in hoc enim dogmate omnes sancti vel maxime consonant, quod Deus singularissimus sit, nullusque id dubitat; sed quod affirment Spiritum Sanctum sensibiliter recipi, gratiamque Dei videri, in se ipsis intus et foris operantem et operatam.

6. Haec messalianorum maxima sunt crimina, prout in ipsorum dogmatibus iacet. Quae etiam apertis verbis Palamas vocitat, asserendo divinitatem et formam Dei et increatam gratiam in se ipsis spiritualiter corporalibus oculis videri; etiamsi iterum, ut Arius, Deum dividens in formam et essentiam, aliam et aliam divinitatem, aliam quidem superiorem, aliam autem inferiorem, invisibilem aliam aliamque visibilem, probrum vitare tentet, perperam malum medicans, messalianismum sc. polytheismo ethnicorum et arianorum scissione divinitatis.

7. Nos, e contra, non solum visibilem non dicimus increatam divinitatem, sed ne angelorum quidem animarumve naturam, in se ipsa, etsi illa creaturae sint; sicut non solum non credimus divinitates duas, aliam creatam aliamque increatam, sed neque pium esse ducimus duas simpliciter Dei divinitates opinari, inaequales et dissimiles. Cuius tamen gratia, bellum adversus nos

(1) Sic fortasse rectius vertendum. Cfr. apparatum textus graeci.

ζόμεθα, οὐδὲ ὅλως τι ἄκτιστον καὶ οὐσιῶδες θεοῦ μικρότερον καὶ ὑφειμένον ἑτέρου φρονεῖν ἀνεχόμεθα.

[η'] Πάλιν ἐνεργῆ καὶ τελείαν, αὐτοτελῆ τε καὶ παντουργὸν τὴν θεότητα ὁμολογήσας ἐγώ, τὴν συκοφαντίαν ἐκφεύγω τοῦ Παλαμᾶ,
5 ἥτις ἡμᾶς ὡς ἀνενέργητον τὸν θεὸν λέγοντας, συκοφαντεῖ, καὶ κτιστὰς αὐτοῦ τὰς οὐσιώδεις καὶ παντουργοὺς ἐνεργείας. Ὁ γὰρ ἀνενέργητον εἶναι φρονῶν τὸ θεῖον, οὐκ ἐνεργές, οὐδὲ παντουργὸν καὶ παντοδύναμον,
f. 220v οὐδὲ τέλειον, αὐτοτελές τε καὶ ἀνενδεὲς τοῦτό γε ὁμολογεῖ, ὥσπερ ὡμολόγησα ἐγὼ καὶ ἀναθεματίζω τὸν μὴ οὕτω φρονοῦντα, ἀλλὰ κτιστὰς
10 τὰς οὐσιώδεις τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ τὰ πάντα ἐποίησεν, ἢ ὁπωσδήποτε διῃρημένας τῆς ἑαυτῶν οὐσίας καὶ ὑφειμένας, ἢ φανερῶς ὁμολογεῖ, ἢ ἀφανῶς δοξάζει.

[θ'] Ὁ δὲ Παλαμᾶς φανερῶς ὑφειμένας ταύτας καὶ ἀπειράκις ἀπείρως ὑφειμένας τῆς ἑαυτῶν οὐσίας, καὶ ἐνεργουμένας, καὶ χωριστὰς
15 ἐκείνης, ὡς μεθεκτὰς ἀμεθέκτου καὶ ὁρατὰς ἀοράτου κηρύττων, μὴ μόνον πολυθέως τὸν θεὸν κατατέμνει, ἀλλὰ καὶ κτιστὰς φανερῶς ταύτας λέγει. Τῶν γὰρ κτισμάτων ὑπερέχει τὸ θεῖον ἀπειράκις ἀπείρως καὶ ὡς τῶν ἐνεργουμένων τὸ ἐνεργοῦν, ὥσπερ οὗτός φησι τὸν θεὸν ὑπερκεῖσθαι τῆς ἑαυτοῦ φυσικῆς καὶ οὐσιώδους θεότητος καὶ δυνάμεως καὶ
20 ἐνεργείας καὶ μορφῆς καὶ δόξης καὶ βασιλείας. Οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ ἣν λέγει τῶν ἑαυτῆς οὐσιωδῶν ὑπερκεῖσθαι οὐσίαν θεοῦ καὶ φύσιν, εἰς ἄλλην κατέτεμεν ἀνισότητα, τὸν υἱὸν καὶ λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὑφειμένα τοῦ πατρός — ὡς ὁ Εὐνόμιος — λέγων· εἰς μαρτυρίαν τῶν ὑφειμένων θεοτήτων τοῦτο παράγων τὸ ἀσέβημα, καὶ πάντα τρόπον
25 διακόπτων ἐκθέσμως τὴν ὑπερηνωμένην ἑνάδα, καὶ κατατέμνων εἰς ἐκτόπους ἀνομοιότητας· καὶ τῶν τιμιωτέρων κτισμάτων ἀτιμότερα καὶ ὑφειμένα τὰ οὐσιώδη τοῦ θεοῦ ταῦτα προδήλως ἀποφαινόμενος,
f. 221r ἅτε ὁρατὴν εἶναι λέγων τὴν οὐσιώδη τοῦ θεοῦ μορφὴν καὶ θεότητα καθ' ἑαυτὴν σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς, τῆς τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν ψυχῶν
30 οὐσίας καὶ ὅλως τῶν νοητῶν κτισμάτων ἀοράτων ὄντων καθάπαξ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς· τὸ δὲ ἀόρατον τοῦ ὁρατοῦ ὑψηλότερον. Οὕτως οὐ μόνον κτιστά, ἀλλά καὶ κτιστῶν ὑφειμένα τὰ οὐσιώδη τοῦ θεοῦ, δι' ἃ καὶ αὐτὴν εἶναι τοιαύτην τοῦ θεοῦ τὴν οὐσίαν.

Palamas infert, utpote qui huiusmodi ipsius dogmati non assentimur, nec omnino patimur ut quidquam increatum et essentiale Dei minus et inferius altero cogitetur.

8. Iterum, cum confessus equidem sim operantem et perfectam esse divinitatem, et per se absolutam omniumque effectricem, calumniam Palamae effugio, qui nos criminatur quasi Deum inactivum et essentiales eiusdem ac actuosas operationes creatas esse affirmemus. Qui enim inactivum esse reputat quod divinum est, nec operativum id ipsum esse, nec efficiens omnia, nec omnipotens, nec perfectum, ⟨nec⟩ absolutum per se sibique sufficiens profitetur, quemadmodum ego professus sum et anathemate percello eum, qui sic non sentiat, sed creatas omnino effecerit essentiales Dei operationes, vel ipsas divisas utcumque ab earum essentia esse eidemque inferiores, aut aperte confiteatur, aut obscure opinetur.

9. At vero Palamas, aperte has proclamans inferiores et infinities infinite inferiores quam earum essentia, et operatas, et ab illa seiunctas, sicut participabiles imparticipabilis ac visibiles invisibilis, non solum more polytheistico Deum scindit, verum etiam illas creatas esse evidenter dicit. Divinum namque infinities infinite creaturas supereminet ac velut operatis operans excellit, quemadmodum ipsemet [Palamas] super naturalem et essentialem eius divinitatem et virtutem et operationem et formam et gloriam et regnum Deum esse ait. Neque id solum, sed etiam essentiam illam et naturam Dei, quam dicit super essentialia eius eminere, in aliam scidit inaequalitatem, affirmans — sicut Eunomius — Filium et Verbum Dei et Spiritum Sanctum inferiores esse Patre; huiuscemodi impietatem adducens ut divinitates inferiores testetur, et prorsus illegitime discindens superunitam unitatem, eamque in inusitatas dissimilitudines resecans; et perspicue declarans essentialia haec Dei vel praestantissimis creaturis ignobiliora et inferiora esse, quippe qui asserat essentialem Dei formam et divinitatem in se ipsa corporeis oculis spectabilem fore, cum angelorum essentia animarumque et, in genere, intelligibilium creaturarum oculis corporeis invisibilis penitus sit. Atqui visibilibus invisibilia superiora sunt. Hac ratione non solum creata, sed etiam creaturis inferiora ponuntur essentialia Dei, per quae vel ipsamet Dei essentia huiusmodi etiam est.

[ι′] *Πάλιν δὲ τὰς ἐνεργουμένας ἐκ θεοῦ περὶ ἡμᾶς δωρεάς, καὶ ὑφειμένας αὐτοῦ ἀπειράκις ἀπείρως, καὶ διαφόρους, καὶ μεριστάς, ἀκτίστους θεότητας καὶ ἀνάρχους καὶ οὐσιώδεις τοῦ πάντων ἐπέκεινα θεοῦ ἀπεφήνατο, καὶ τοὺς τοιούτων μετόχους καὶ θεατὰς ἀνθρώπους,*
5 *θεούς, ἀκτίστους καὶ ἀνάρχους χάριτι ἀποτελεῖσθαι Παλαμᾶς ἐδογμάτισεν. Ἄλλο δὴ τοῦτο τέρας καὶ τῆς μασσαλιανικῆς πλάνης ἐπέκεινα, καὶ τῆς ἑλλήνων, καὶ πάσης ἄλλης αἱρέσεως, καὶ ἄνω καὶ κάτω πάντα πεποίηκε τὰ δόγματα τῆς εὐσεβείας. Τόν τε γὰρ θεὸν κτίσμα, καὶ τὰ κτίσματα θεοὺς ἀκτίστους καὶ ἀνάρχους ἐνόμισε, καὶ ἐλάτρευσε τῇ*
10 *κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα· ὥστε μικρὸν εἶναι λέγειν περὶ αὐτοῦ, ὅτι τὸν ἕνα θεὸν εἰς πολυθεΐαν κατέτεμε, καὶ οὔτε ἁπλοῦν καὶ ἀσύνθετον, οὔτε ἄποιον, οὔτε ἀπερίγραπτον, οὔτε ἀόρατον ἀφῆκεν ἔτι νομίζεσθαι*
f. 221v *τὸ θεῖον τοῖς πειθομένοις αὐτῷ. Ὁ γὰρ ἐκ διαφόρων* || *οὕτω καὶ ὁρατῶν συγκείμενος, οὔτε ἁπλοῦς, οὔτε ἀόρατος, οὔτε ἄλλην ἂν ἔχοι θεοῦ*
15 *ἰδιότητα.*

Τοιαῦτα ἡμᾶς δόγματα προσκυνεῖν ἀναγκάζει, καὶ μὴ δεχομένους ταῦτα, ἀλλ' ἐχομένους τῶν πατροπαραδότων, συκοφαντεῖ, καὶ τὰ ἑαυτοῦ προδήλως προστρίβεται ἡμῖν ἀτοπήματα.

[ια′] *Εἰ οὖν ἡμεῖς τοιοῦτοι καὶ ἡ ἐκκλησία σου, δέσποινά μου*
20 *ἁγία, καὶ μὴ ἐκεῖνος καὶ οἱ αὐτοῦ σπουδασταί, κρινάτω ἡ ἁγία καὶ εὐσεβεστάτη καὶ ὑψηλὴ τὸν νοῦν βασιλεία σου. Ὅτι γὰρ ταῦτα φρονεῖ καὶ λέγει, οὐδὲ αὐτὸς ἀρνεῖται, δύο πανταχοῦ κηρύττων θεότητας, τὴν μὲν οὐσίαν τοῦ θεοῦ ὑπερκειμένην θεότητα, τὴν δὲ φυσικὴν αὐτοῦ καὶ οὐσιώδη μορφὴν καὶ δόξαν καὶ βασιλείαν καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν,*
25 *ἑτέραν ὑφειμένην καὶ ἐνεργουμένην καὶ ὁρωμένην θεότητα· ὥστε προδήλως δύο θεότητας — ἵνα μὴ λέγω νῦν πλῆθος δυσεξαρίθμητον —, κηρύττει ἐπὶ τοῦ θεοῦ, ἀνίσους καὶ ἀνομοίους· οὗ τί γένοιτ' ἂν ἀσεβέστερον;*

[ιβ′] *Περὶ δὲ τῆς ἐν τῷ Θαβωρίῳ ὄρει τοῦ κυρίου θείας γενομένης*
30 *μεταμορφώσεως καὶ τοῦ ἐκεῖ ἀπαστράψαντος θείου φωτὸς τοῦ Χριστοῦ, ὡς οἱ ἅγιοι πάντες οἱ περὶ τούτου γράψαντες λέγουσιν, οὕτω φρονῶ καὶ αὐτός, καὶ οὐδὲν παρ' ἐμαυτοῦ ἀποφαίνομαι. Ὁμολογουμένης γάρ*
f. 222r *μοι τῆς κοινῆς ὁμολογίας καὶ πίστεως, ὅτι* | *μία θεότης προσκυνεῖται ἡμῖν τρισυπόστατος τοῦ ἑνὸς τρισυποστάτου θεοῦ, καὶ οὐδαμῶς ἑτέρα*
35 *καὶ ὑφειμένη, οὐδὲν πλέον λείπεται.*

10. Sed, iterum, dona a Deo nobis facta, quae infinities infinite inferiora ipsi sunt, et diversa, et participabilia, increatas esse divinitates, et sine principio, et essentialia Dei, qui ultra omnia est, Palamas declaravit; hominesque, qui ipsorum participes et contemplatores sunt, deos per gratiam fieri, increatos et sine principio, dogmatice docuit. Profecto, alio hoc monstro, ultra errorem messalianorum et ethnicorum aliamque quamcumque haeresim progressus, omnia religionis dogmata susque deque pervertit. Etenim et Deum existimavit creaturam et creaturas deos increatos et sine principio, ipsamque creationem praeter creatorem coluit; ita ut parum sit si de ipso dicamus, unum Deum in polytheismum scidisse, neque amplius permisisse credentibus sibi divinum cogitare simplex quid et incompositum, sine qualitate, incircumscriptum, invisibile. Qui enim ex sic diversis et visibilibus constat, nec simplex, nec invisibilis est, nec quamlibet aliam proprietatem Dei habere diceretur.

Huiuscemodi dogmata venerari nos cogit, et calumniatur si ipsa non recipimus, sed Patrum traditionibus adhaeremus, aperteque nos suimet ipsius absurditatum insimulat.

11. Igitur utrum nos et Ecclesia tua, Domina mea sancta, non vero ille eiusque asseclae, tales simus, iudicium ferat sancta et piissima menteque excelsa maiestas tua. Quod enim haec sentiat et asserat Palamas, ne ipse quidem infitiatur, qui duas ubique vocitat divinitates: essentiam quidem Dei, superiorem divinitatem, divinitatem autem aliam inferiorem, operatam et visibilem, naturalem ipsius Dei et essentialem formam et gloriam et regnum et potentiam et operationem; ita ut perspicue duas divinitates — ne dicam nunc innumerabilem multitudinem —, in Deo proclamet, inaequales et dissimiles. Quo quid magis impium fieri posset?

12. Quod autem attinet ad divinam Transfigurationem Domini in Monte Thabor factam et ad Christi divinum lumen ibi coruscans, egomet sic et ipse sentio, quemadmodum sancti Patres loquuntur, qui de hac re scripserunt, nihilque a me ipso decerno. Cum enim, ex communi confessione fidei, profitear unam a nobis divinitatem tripersonalem adorari, unius Dei et trium personarum, nullatenus vero alteram, quae inferior sit; nihil amplius ⟨dicendum⟩ relinquitur.

[ιγ'] Περὶ πάντων δὲ ἁπλῶς, ὡς οἱ ἅγιοι λέγουσιν, οὕτω ταῦτα δεχόμεθα, οὐδὲν μὲν αὐτοὶ πολυπραγμονοῦντες· τὸν δὲ δύο τοῦ θεοῦ θεότητας καθ' οἱονδήτινα τρόπον ἀποφαινόμενον, ἀνίσους καὶ ἀνομοίους, ὡς τὴν κοινὴν τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ πίστιν πολυθέως καινοτομοῦντα,
5 οὐκ ἐδεξάμεθα.

[ιδ'] Ἐγὼ μὲν οὖν ὅπερ ὤφειλον ποιῆσαι, τοῦτο πεποίηκα, καὶ ὡμολόγησα μὲν ἃ φρονῶ, κατὰ τοὺς ὅρους τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας καὶ τὸν ὁρισμὸν τῆς κραταιᾶς καὶ ἁγίας βασιλείας σου· ἀπελογησάμην δὲ μετρίως περὶ ὧν διαβέβλημαι. Καὶ τὸ φρόνημα δὲ τοῦ Παλαμᾶ
10 δι' ὀλίγων ἐν τούτοις ἐνεδειξάμην, ὃ καὶ αὐτὸς ὁμολογεῖ διδάσκων.

[ιε'] Καὶ μετὰ ταύτης τῆς ὁμολογίας, ἧς ὡμολόγησα περὶ τῆς εὐσεβείας μου, εἰ ἀφίεμαι ὁρισμῷ τῆς ἁγίας βασιλείας ⟨σου⟩ ἀτάραχος καὶ ἀνενόχλητος καθῆσθαι, σιωπᾶν ἀγαπῶ καὶ ἀκολουθεῖν τῇ ἁγίᾳ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ, ὡς καὶ οἱ λοιποί, οἵτινες εὐγνωμόνως ἀκολουθοῦσι
15 καὶ ὑποτάττονται αὐτῇ, μὴ ἔχων μηδεμίαν ἀνάγκην στέργειν καινὰ καὶ ἀλλόκοτα δόγματα, διὰ τὸν ῥηθέντα τοῦ ἀποστόλου λόγον, « κἂν ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσηται ὑμῖν παρ' ὃ παρελάβετε » — κἂν ἐγὼ Παῦλος —, « ἀνάθεμα ἔστω ».

f. 222v [ιϛ'] Ταῦτα ὡς δοῦλος ἐλάχιστος καὶ εὐχέτης τῆς κραταιᾶς || καὶ
20 ἁγίας βασιλείας σου τολμήσας ἀνήνεγκα· καὶ ἀπέμεινα εἰς αὐτήν.

12 *prius, ut videtur, in ms.* σου τάραχος *et deinde sub corr.* ἀτάραχος *del.* σου. 16-18 *cfr.* GAL. *I, 8-9.* 17 παρὸ *ms.* 20 *corr.,* ἀπέμεινεν *ms.*

13. Sed in omnibus, uno verbo, sicut sancti aiunt, sic illa recipimus, nihil ipsi, profecto, curiose percontantes; eum vero, qui duas divinitates inaequales et dissimiles quomodolibet adstruat, utpote communem Dei fidem polytheismo innovantem, nequaquam admisimus.

14. Itaque, quod facere debui, id equidem persolvi, ac, ex una parte, ea quae sentio confessus sum, iuxta sanctae Dei Ecclesiae definitiones et mandatum potentis et sacrae maiestatis tuae; ex altera vero, aequo modo me defendi de his, quorum incusatus fueram. Id autem quod Palamas sentit, paucis etiam hac confessione ob oculos posui, explicans quae ipse fatetur.

15. Huiusmodi confessione religionis meae, quam protuli, si fas est mihi, ob mandatum sacrae maiestatis tuae, tranquillus et indisturbatus permanere, tacere praefero et sanctam Dei Ecclesiam subsequi, sicut et reliqui, quotquot grato animo sunt, ipsam sequuntur eique oboediunt; cum nullo modo necesse habeam nova et inusitata dogmata admittendi, iuxta verba illa ab Apostolo expressa: « Licet angelus de caelo evangelizet vobis, praeter id quod accepistis » — etiamsi egomet faciam, Paulus —, « anathema sit ».

16. Haec tanquam minimus et supplex servus potentis et sacrae maiestatis tuae ausus sum referre, et in eiusdem obsequium maneo (1).

(1) Versio locutionis graecae sic proprie sonaret: « et ad ipsam permansi ». Quaequidem dicendi ratio conclusionem documenti aulicam simul et demissam denotare videtur.

(Sequuntur commentarii).

Comentario histórico-doctrinal

PARTE PRIMERA

Parece justo que, a fuer de comentario a tan grave documento, como acabamos de leer, comencemos por dar razón — en esta primera parte — de los tres personajes, que en él intervienen: la emperatriz Ana Paleóloga, a quien va dirigido el escrito; Gregorio Acíndino, su autor; y, por fin, Pálamas, cuya nueva doctrina ha motivado esta « confesión de fe » y de quien, en ella, repetidas veces se hace mención.

1. Ana Paleóloga

Dos corrientes, casi opuestas, se han suscitado al enjuiciar históricamente a esta emperatriz bizantina, venida del mundo latino [1]. Unos — autores franciscanos, en general, con quienes Ana tuvo siempre estrecha comunicación — se deshacen en alabanzas de su piedad y egregias cualidades; otros, en cambio, critican duramente su actitud de duda o abandono de la fe católica, en que fue educada, o la describen políticamente como inepta y cruel en sus resoluciones. Diríase que por fuerza tiene que haber bastante exageración por ambos lados, y aun por el último manifiesta injusticia. ¡Cuánto más prudente sería decir, con Golu-

[1] Señalamos estos escritos acerca de Ana Paleóloga: D. Muratore, *Una principessa sabauda sul trono di Bisanzio.* Chambéry 1906; G. Golubovich, O. M. F., *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano,* III (1325-1360. *Costantinopoli Francescana.* — *Giovanna di Savoia Imperatrice di Costantinopoli e i Frati Minori.* — *Varie legazioni per l'unione delle due Chiese*). Quaracchi 1919, pp. 291-303; L. Waddingus, O. M. F., *Annales Minorum,* VIII. Quaracchi[3] 1932 (Suppl. Antonii Melissani de Macro, pp. 45-46); Du Cange (C. Dufresne), *Historia Byzantina,* I. *Familiae Augustae Byzantinorum.* Venetiis 1729, p. 194.

bovich [1], que es muy difícil juzgar con acierto a un personaje, cuyos hechos nos son hasta ahora bien poco conocidos! Vayamos por partes. Creo que lo más documentado de su vida se puede concretar en torno a los tres puntos siguientes.

a) *Datos biográficos generales*

El verdadero nombre de Ana es Juana de Saboya. Con él se la conoce en Occidente, y los documentos papales, que citaremos, así la designan. Cuando su coronación en Santa Sofía, luego de su matrimonio con Andrónico III, se procedió al cambio de nombre, no siendo en uso el de Juana entre los bizantinos.

Había nacido en el condado de Saboya hacia el año 1306, de Amadeo V, el Grande, príncipe de aquellas tierras, y de María de Brabante. Muy joven aún, fue pedida como esposa por el emperador de Bizancio, Andrónico III Paleólogo, que reinaba juntamente con su abuelo Andrónico II. Cantacuzeno describe con gran pompa la llegada al Oriente de la nueva emperatriz, sus bodas (febrero 1326), y la fastuosa coronación en octubre siguiente [2].

Muerto Andrónico el 15 de junio de 1341, Ana asumió en seguida la regencia por su hijo Juan V Paleólogo, niño entonces de nueve años; pero tuvo que soportar las intrigas del Gran Doméstico de Corte — en un primer tiempo consejero y amigo fidelísimo suyo —, Juan Cantacuzeno, hasta que éste acabó por usurpar el poder en mayo de 1347 [3]. La emperatriz logró, sin embargo, durante todo este tiempo conservar para su hijo el trono, proclamándole emperador y haciéndole coronar el 19 de

[1] GOLUBOVICH, III, 303.

[2] CANTAC., *Histor.* I, 42 (la descripción en general del rito de una coronación imperial se lee ya antes en el capítulo precedente) — MG 153, 276-292.

[3] Es muy complicado todo el proceder de los tres personajes, que se disputaron el Imperio bizantino a la muerte de Andrónico: el Gran Doméstico, CANTACUZENO, Generalísimo del Ejército; el Patriarca, JUAN CALECAS; y el Almirante naval, ALEJO APOCAUCO. Exarcerbado Cantacuzeno, creyendo que en sus ausencias de Bizancio daba oidos la reina a sus dos contrincantes, se rebeló abiertamente con las armas, haciéndose proclamar emperador por el ejército, primero con el título de Didimótico de Tracia (26 octubre 1341), y más adelante de todo el Imperio (1347).

noviembre de 1341, a raíz de la muerte de su padre, y consintiendo, después del triunfo de Cantacuzeno, en casarle con Elena, la hija menor del prepotente y victorioso rebelde. Con eso Juan V, todavía en menor edad, pasa de la tutela de su madre Ana a la del suegro Juan VI Cantacuzeno, hasta que éste, sintiendo minado el terreno, abdica la dignidad imperial (enero 1355) y se retira de la vida *oficial* de la Corte, para vestir el hábito de monje en el monasterio Constantinopolitano de San Jorge « *τῶν Μαγγάνων* », con el nuevo nombre de Joasaf [1].

Estas luchas intestinas por la soberanía de Bizancio y las contiendas religiosas, tan apasionadas, de su tiempo amargaron a Ana los largos años de su viudez. Sin embargo, si hubiéramos de prestar fe a todo lo que Muratore escribe [2], veríamos a la Soberana compensar las muchas desgracias de su vida con no pocos goces idílicos, al fin de ella, de puro sabor franciscano: visitas de piedad y caridad a los varios conventos, como miembro que era de la Tercera Orden Seráfica; viaje a Italia para venerar los lugares santificados con la presencia del « Poverello »; la vuelta, ya enferma, a la patria adoptiva del Oriente, donde habría muerto, dejando en el testamento la cláusula de querer en Italia su sepultura, junto a la de su Patrono, en Asís, en la misma basílica de San Francisco. Pero todo esto — al decir de Golubovich — más que de historia tiene el aire de leyenda [3]. Quedan, con todo, consignados esos hechos en los Anales de Waddingo, cuando se habla de San Francisco y del Monte Alvernia [4]. Mas sí que es

(1) Cfr. CANTAC., *Histor.* IV, 42 MG 154, 316 AB. — El célebre monasterio de San Jorge — el segundo en rango después del de San Juan Bautista de « Studion » — fue fundado, hacia la mitad del siglo XI, por el emperador Constantino Monómaco. El extraño apelativo « *τῶν Μαγγάνων* » se debe, sin duda, al barrio de la ciudad, donde zanjaron sus cimientos. Pueden verse para su historia M. F. MAMBOURY, *Le quartier des Manganes et la première Région de Constantinople.* París 1939, pp. 19-37; y R. JANIN, A. A., *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin,* I (tom. III), *Les Églises et les Monastères.* Paris 1953, pp. 75-81.

(2) D. MURATORE, pp. 242-244.

(3) GOLUBOVICH, III, 301.

(4) L. WADDINGUS, O. M. F., *Annales Minorum,* I (an. 1213). Quaracchi 1931, p. 194. El testimonio sirve para el hecho del viaje a Italia y de la disposición testamentaria de la reina. El otro hecho de haber pertenecido JUANA DE SABOYA, viuda ya de Andrónico III, a la Tercera Orden

curioso, en verdad, no hallar referencia alguna de los últimos años de Ana Paleóloga en los cronistas bizantinos, que ni siquiera mencionan el año y lugar de su muerte. Debió de ocurrir ésta en Bizancio hacia el 1360, bastante al principio, si no fue ya a fines del año precedente.

b) *Pasos de Ana para la Unión*

No es mi intento investigar aquí a fondo esta cuestión interesante. Me limitaré a recordar algunos documentos innegables, por los que veremos siempre a Ana Paleóloga favoreciendo y haciendo suyos los diversos planes de unión, que por entonces hubo, entre la Iglesia bizantina y la Santa Sede. A este respecto entró en correspondencia con Roma, enviando y recibiendo varias embajadas, casi siempre por medio de religiosos franciscanos. Podemos pensar que ella — al fin y al cabo en su corazón siempre católica —, fue la que más influyó con su esposo el emperador Andrónico III, para que de hecho se restableciesen, en su reinado, las relaciones entre Bizancio y Roma [1], interrumpidas hacía ya muchos años por Andrónico el Viejo [2]. Y si bien no se llegó en sus días a la Unión tan anhelada, es consolador ver los esfuerzos que ella hizo, como lo demuestra el carteo con tres de los cuatro Papas de su tiempo: Juan XXII, Benedicto XII y Clemente VI.

Del pontificado de Juan XXII (1316-1334) conocemos el hecho de haberse quedado en Constantinopla, al servicio de la emperatriz en lo que a la Unión concernía, el franciscano Gracia Arnaldi, designado, de suyo, a la misión de Armenia [3]. De este modo el celoso misionero « Imperatorem [Andronicum III] induxit ut Romani Pontificis primatum confiteretur, et unitatem utriusque Ecclesiae, Graecae et Latinae, summo opere desidera-

franciscana quedó atestiguado en la crónica de MARIANO DE FLORENCIA; cfr. WADDINGUS, VIII (supplem. an. 1349, n. 2). Quaracchi 1932, p. 45. — Siempre citamos la espléndida tercera edición de los *Annales Minorum*, comenzada en Quaracchi desde 1931.

[1] GOLUBOVICH, III, 293.

[2] Muerto Miguel VIII Paleólogo, en diciembre de 1282, se apresuró Andrónico a romper la Unión Lugdunense, que ocho años antes tan solemnemente había firmado su padre.

[3] WADDINGUS, VII (an. 1333, n. 19), p. 175.

ret ». Por eso, a su vez, fue enviado por Ana y Andrónico al Papa, con encargo de obtener un Legado pontificio con autoridad para tratar en firme el negocio de la Unión. No fue culpa de la emperatriz, ciertamente, si, elegido para ello el Ministro General de los Menores, Fray Gerardo Odón (1), se vio frustrado este intento con la muerte del Papa (4 diciembre 1334) y, sobre todo, por haber revocado la Legación, ya nombrada, el sucesor Benedicto XII (2).

Pero del mismo Juan XXII nos quedan — precioso testimonio de estas negociaciones — las dos Letras Apostólicas, enderezadas, por separado, el último año de su vida, al emperador Andrónico y « a la carísima hija en Cristo, Juana, emperatriz de Constantinopla ». Ambos documentos pueden verse en los Anales de Rinaldi (3). A ella la exhorta paternamente a procurar la conversión del marido, con estas razones: « Cum igitur tibi adsit ad bene operandum temporis opportunitas circa ipsos [Turcas] (4), magnificentiam tuam rogamus per viscera Iesu Christi, ut sic sedule hoc [viri sc. bonum] cures peragere, ut illarum consortio, de quibus scriptum est: ' Salvabitur vir infidelis per mulierem fidelem ' [1 Cor. VII, 14], merito possis et debeas aggregari » (5).

La misma exhortación, y con los mismos motivos, encontramos en otro documento de Benedicto XII (1334-1342), quien, por las buenas relaciones que le dieron gentes llegadas de Constantinopla, tomó muy a pechos la reducción de los Griegos. Extraordinariamente alegraron al Papa las sinceras disposiciones de la Corte bizantina en orden a enviar apocrisiarios a Nápoles

(1) En los documentos aparece también con frecuencia este personaje como Geraldo Otón (Geraldus Ottonis). — Fueron también nombrados después, a lo que parece, para ir a Bizancio dos obispos dominicos: el inglés Ricardo, obispo del Bósforo, y Francisco de Camerino, obispo de Quersona.

(2) Cfr. MARIANUS DE FLORENTIA, *Compendium Chronicarum FF. Minorum. Archiv. Francisc. Historicum*, 2 (1909) 641.

(3) Cfr. Od. RAYNALDUS, *Annales ecclesiastici*, VI (an. 1334, n. 1-3). Lucae 1750, pp. 1-2.

(4) El Papa halla un motivo para solicitar la vuelta de los Griegos a la Iglesia Católica en el hecho de las derrotas, que entonces los Turcos infligieron a Bizancio, con el acostumbrado séquito de tantas calamidades.

(5) Por supuesto que no es intención del Papa parangonar a Andrónico con los paganos, de quienes habla San Pablo, sino, sencillamente, aplicar esas palabras a la conversión de uno, que no tiene la fe católica, y alcanza esta gracia por el celo de otro, que la profesa.

para tratar allí de la Unión con algunos Legados pontificios, que deseaban nombrase el Papa. Todo esto se recaba de sendas cartas papales al emperador Andrónico III, a su augusta esposa Ana, y a Roberto, el Sabio, de los condes de Provenza, rey de Nápoles [1]. A éste último recomienda vivamente Benedicto XII que preste todo su apoyo a los Soberanos de Constantinopla, y que se esfuerce lo más posible por hacer que los apocrisiarios bizantinos acudan directamente al Papa. «Quia tamen — le dice — tractatus eosdem *melius, celerius et utilius et solidius* posse fieri apud Sedem Apostolicam, quam alibi, probabiliter existimamus, velit regalis circumspectio [tua] quod ad Sedem eandem destinentur dicti nuntii et apocrisiarii». Las tres cartas del Papa están fechadas en Aviñón el 16 de enero de 1337, año tercero de su pontificado, y pueden leerse en los Anales de Rinaldi [2].

No debemos en este estudio detenernos en apurar los mil detalles de las diversas negociaciones de Unión con Roma — también con carácter político casi siempre —, que van sucediéndose durante el pontificado de Clemente VI (1342-1352) [3]. Bástenos señalar aquí algunas de las fuentes utilizables. Por una carta del Papa al hijo de Ana, Juan V Paleólogo, ya para entonces — 20 octubre 1343, fecha del documento — verdadero Soberano de Constantinopla, aunque bajo la tutela de su madre [4], nos enteramos de la embajada de los Griegos, con Felipe de San Germán a la cabeza [5], pidiendo a Clemente VI ayuda contra el Turco y ofreciendo, en cambio, la Unión. Con la misma fecha se escribieron en Aviñón, residencia del Papa, otros importantes documentos, todos ellos relativos a hacer cesar el cisma. Ponen en juego, para ello, la autoridad de los que entonces rodeaban al niño Juan V y a su madre Ana. Son cuatro los que recoge Ri-

(1) Rey de Sicilia se dice en los documentos papales; pero por el tiempo del que citamos era rey de Sicilia Pedro II, asociado a su padre Federico II en 1321, y con pleno derecho, muerto ya éste, desde 1337 a 1342.

(2) Od. RAYNALDUS, *Annales*, VI (an. 1337, n. 31-33), p. 113-115.

(3) Para las cuestiones de este pontificado, relacionadas con el Oriente, véase J. GUY, *Le Pape Clément VI et les affaires d'Orient.* París 1904.

(4) RAYNALDUS, VI (an. 1343, n. 12), pp. 312-313.

(5) Le había escogido, sin duda, la emperatriz, a cuyo servicio directo se hallaba como fiel escudero. Era, como la reina, saboyano.

naldi: Clemente VI escribe, 1), al almirante Alejo Apocauco — ad Alessium Megaducam, dice el documento —; 2), a los nobles de la Corte; 3), al patriarca — Juan Calecas — y a todos los metropolitas y obispos griegos; y 4), hasta a los monjes del Atos ([1]). ¡Fatal ironía de las cosas! Le habrían hablado al Papa de la gran influencia de aquellos veinte monasterios de la Montaña cenobítica de Macedonia. Ganados los monjes atonitas para la causa de la Unión, mucho terreno se habría andado, de fijo. Pero, desgraciadamente, muy otros eran, por aquel entonces, los pensamientos de los moradores del Atos, centro y sostén del nuevo hesicasmo de Pálamas, baluarte del singular ideario teológico, que tanto había comenzado a turbar la paz interna del Imperio.

Por supuesto que la emperatriz Ana se valió, como siempre, para éste y otros negocios de la Unión, de los Padres Franciscanos. Los documentos hablan de Manente, Vicario General de la Orden en Oriente, de Enrique de Saboya, Guardián del convento de Pera, y de otros, como puede verse en los historiadores ([2]).

Parece también que otras negociaciones se llevaron a cabo algo más adelante entre Clemente VI y el Cantacuzeno, ya dueño del Imperio; mas como en ellas no encontramos — al menos tan clara — la parte que tomó Ana Paleóloga, dejamos de anotarlas aquí, para tratar a continuación el punto delicado de la fe religiosa de esta princesa saboyana, convertida por la suerte en emperatriz del Oriente bizantino ([3]).

c) *Fe religiosa de Ana*

Penosa impresión se lleva uno cuando lee en algunas obras juicios tan desfavorables para la emperatriz, en este punto de su fe, como el que en 1332 dejó escrito el seudo Brocardo, es decir,

([1]) RAYNALDUS, VI (an. 1343, n. 13-19), pp. 313-315.

([2]) WADDINGUS, VIII (an. 1349, supplem., n. 2), pp. 45-46; GOLUBOVICH, III, 296-297.

([3]) Dan una idea de estas negociaciones GOLUBOVICH, III, 298-299; RAYNALDUS, VI (an. 1348, n. 25), pp. 472-473, donde se incluye la carta de Clemente VI a Juan VI Cantacuzeno, fechada en Aviñón el 15 de abril de 1348; ibid. (an. 1349, n. 31), p. 501. — Véase, además, como muy importante, WADDINGUS, VIII (an. 1349, n. 1-10), pp. 34-39. — Como fuente griega de estos mismos sucesos véase CANTAC., *Histor.* IV, 9 = MG 154, 61-78.

el autor dominico del « Directorium ad passagium faciendum », que cita Golubovich en su Biblioteca ([1]). Después de advertir que, a veces, cuando los misioneros dominicos y franciscanos querían declarar a los Griegos la fe católica, fueron por ellos zaheridos y aun maltratados, escribe así el « Directorium » con ira no disimulada: « Exempli causam induco de sorore [entiéndase *hija*] Comitis Sabaudie, uxoris nunc imperatoris Grecorum [es decir, Juana de Saboya, Ana Paleóloga ahora], que greca perfida est effecta. Statim enim ut in Constantinopolim fuit ducta, eidem confessores fratres Minorum, quos secum duxerat, abstulerunt, consiliarios, probos viros, et nutrices ac domicellas catholicos de sua curia expulerunt, ita quod cum ea, de hiis quos secum duxerat, nullum penitus dimiserunt, nisi voluissent fidem catholicam abnegare et eorum, in scriptis, perfidiam publice profiteri; quod et predicta domina fecit in magnum dedecus Romane ecclesie et magnum obprobrium fidei christiane; sed, ut dicunt illi qui eam volunt in hoc sacrilegio excusare, hoc fecit ipsa non voluntarie, sed coacta ».

Así como suena, rechazamos de plano este testimonio. Comenzamos, por de pronto, haciendo resaltar las siguientes observaciones:

1ª. Juana de Saboya, ferviente católica como todos los suyos, dio su consentimiento al matrimonio con Andrónico, que vivía en el cisma, con la plena aquiescencia del Papa, y estipuladas las debidas condiciones — como en casos semejantes se ha hecho siempre —, para salvaguardar la fe ([2]). Iba, por otra parte, bien acompañada de consejeros — religiosos y seglares —, todos católicos, y hasta llevaba en su ajuar todo lo necesario para equipar suntuosamente un oratorio regio, adaptado al rito latino ([3]).

2ª. En ninguno de los documentos, de que hicimos mención más arriba, tuvieron los Papas que poner el mínimo reparo a la emperatriz, como lo hubieran hecho, sin duda, si Ana hubiese flaqueado en su fe religiosa. La animan grandemente a procurar la reducción de su esposo a la Iglesia Católica y a acelerar, con

([1]) GOLUBOVICH, III, 302. — El « Directorium ad passagium » se editó en *Recueil des histor. des Croisades*, II. *Docum. Armén.*, pp. 423-424.
([2]) D. MURATORE, p. 34.
([3]) Pueden verse algunos detalles en GOLUBOVICH, III, 292-293.

ello, el paso hacia Roma de todo el Imperio; mas, respecto de ella, ninguna sospecha se rezuma, ni mucho menos se interpone una queja.

3ª. Sabemos, por el contrario — como bien claro lo demuestran tantas negociaciones de Unión, que fueron el motivo de las cartas pontificias —, lo bien dispuesto que estuvo siempre Andrónico para reanudar la fe interrumpida del Concilio Lugdunense II. ¿Cómo se compagina este hecho tan notorio con la afirmación del « Directorium ad passagium », de que fue forzada la reina a abandonar su fe? Ni Andrónico, ni — por respeto a él — otro cualquiera de los cortesanos habría intentado tal desmán. ¿Se refiere, tal vez, el desenfadado autor a tiempos posteriores a la vida de Andrónico? ¿Hay algún fundamento para ello? Luego procuraremos depurarlo, si es posible.

4ª. Para mí es de alto valor, en este punto, el pasaje aquel de la « Confesión » de Acíndino, que ahora publicamos, cuando su autor, después de haber expuesto netamente lo que él cree, y, con no menor claridad, lo que cree Pálamas, dice así en el número 11 de su escrito: « Juzgue, pues, Vuestra sacra Majestad si somos nosotros y Vuestra Iglesia los que estamos en el error, y no Pálamas con sus secuaces » (1). ¿Qué quiere dar a entender Acíndino con las palabras « nosotros y Vuestra Iglesia »? No creo equivocarme si las interpretamos en el sentido de que bajo el término « nosotros » comprendía el escritor a los fieles de la Iglesia tradicional bizantina, en contraposición a los palamitas innovadores, y bajo la expresión « Vuestra Iglesia », dirigida a la reina, entendía la Iglesia Católica Romana. Porque entre una y otra Iglesia había, sí, diferencia de credo — que por eso Acíndino las distingue —, pero, sin embargo, en las cuestiones debatidas por Pálamas, ambas tenían completa uniformidad. Luego es manifiesto que, cuando redactaba Acíndino su « Confesión » — después del triunfo del palamismo, al parecer (2) —, la emperatriz

(1) Recuérdese el texto original: *« Εἰ οὖν ἡμεῖς τοιοῦτοι καὶ ἡ ἐκκλησία σου, δέσποινά μου ἁγία, καὶ μὴ ἐκεῖνος καὶ οἱ αὐτοῦ σπουδασταί, κρινάτω ἡ ἁγία ... βασιλεία σου »*.

(2) Como veremos luego, es muy probable que la redacción del documento presente de GREGORIO ACÍNDINO haya que colocarla hacia 1347, o algo más tarde.

Paleóloga profesaba, en opinión suya, y — digamos — de todos los demás, el dogma católico, en el que fue educada.

Pero ¿hubo acaso alguna defección, más o menos ruidosa, cuando el triunfo de las doctrinas palamíticas? ¿Se sintió hacia ellas algo inclinada la Soberana?

Yo diría que sí. Tal vez cuando Acíndino la dirigió su « Confesión de fe », hacía ya tiempo que venía fraguándose en el ánimo de Ana un cambio brusco a favor de Pálamas. Pero, entendámonos: no tanto precisamente por lo que se refiere al dogma — que, a lo que pienso, interesaban poco a Ana las cuestiones doctrinales especulativas —, cuanto en el sentido de que, viéndose amenazada en el poder imperial suyo propio y de su hijo, acabó, *por oportunismo*, por prestar a Pálamas y los suyos abiertamente su apoyo. Este proceder externo de la Paleóloga, sobre todo cuando el triunfo de Cantacuzeno y luego después, es, sin duda, lo que indujo a algunos escritores a juzgar como perjura de su fe a la débil y desgraciada emperatriz de Bizancio.

Será bien reconstruir rápidamente los hechos. De la narración, concorde en el fondo, de dos cronistas contemporáneos, tan distanciados de polo a polo por sus tendencias opuestas — doctrinales y políticas —, como las de un Juan Cantacuzeno [1] y un Nicéforo Grégoras [2], podemos sintetizar en los siguientes puntos la actitud religiosa de Ana en la cuestión palamítica.

1) La Soberana al principio, es decir, cuando la muerte de Andrónico (15 junio 1341) y comienzo de la sublevación de Cantacuzeno (26 octubre), confiaba en el patriarca Juan Calecas, precisamente para hacer frente a los planes ambiciosos del Generalísimo. Pues bien: como éste ya de tiempo atrás, con ojo político, mostraba simpatía con la nueva corriente de Pálamas y, en general, de los monjes, de quienes podría sacar ventajoso partido; ella, en cambio, aplaudía todas las decisiones de Calecas contra aquellos fanáticos, pero, sobre todo, las dos sentencias sinodales: condenatoria, la una, de los escritos del innovador (mitad de junio 1342) y de excomunión de Pálamas en contumacia, la otra, (4 nov. 1344) [3].

[1] CANTAC., *Histor.* III, cc. 98-100 = MG 153, 1288-1300.

[2] N. GREGORAS, *Byzant. Histor.* XV, 9 = MG 148, 1025-1032.

[3] Los documentos de ambas condenas de Pálamas véanse indicados en M. JUGIE, *Theol. Dogmat. Christ. Orient.*, II. Paris 1933, p. 65, nota 3.

2) Pero, cuando en el invierno de 1346, se iban acercando a Bizancio las tropas victoriosas del Gran Doméstico, Cantacuzeno, y el partido de los palamitas cobraba pujanza, sobrevino la ruina de Calecas. Intentó, por lo visto el patriarca persuadir a Ana que, siendo ya inútil toda resistencia, lo mejor era venir a pactos con el prepotente señor. Mas la reina, no sólo rechazó de plano propuesta semejante, sino que, temiendo cualquier conjura secreta, hizo arrestar a Calecas en su propia casa, y convocó un sínodo — de obispos cortesanos y de seguidores de Pálamas, anota Grégoras — (1), para ventilar la posición del patriarca. En este sínodo de 27 de enero de 1347, que ella misma y su hijo presidieron (2), fue depuesto de su dignidad el patriarca, con voto de censura — sin permitírsele acudir para sincerarse —, bajo el pretexto de que había antes condenado injustamente a Pálamas (3).

3) Así las cosas, he aquí que mientras celebraban en palacio, por la noche, con suntuoso banquete la euforia del sínodo, anuncian a la emperatriz que Juan Cantacuzeno está ya dentro de Bizancio; que sus partidarios en la ciudad le han franqueado la « Puerta Dorada »; que nadie le ha resistido (4), y que pide inmediatas negociaciones con la Regente del Imperio. Ana, que

De ambos sinodos habla también nuestro Acindino en su relación al patriarca Calecas — *« Ἡμεῖς, παναγιώτατε ἡμῶν »* — del códice Monac. gr. 223, fol. 51 ss. (cfr. f. 54rv).

(1) N. GREGORAS, ibid., 1029 A.

(2) En la narración de GRÉGORAS (ibid., 1028 A-1029 A) aparece la emperatriz ordenando y convocando dos veces el sínodo con intervalo de varios días, mas no se dice quién presidía en él; lo afirma expresamente CANTACUZENO (MG 153, 1289 B). Pueden verse también JUGIE, o. cit., II 66, y GOLUBOVICH, III 298.

(3) *« Καὶ οὕτως ἐρήμῃ χρησάμενοι δίκῃ καθαίρεσιν ἔγγραφον ἐποιήσαντο κατ᾽ αὐτοῦ, δι᾽ οὐδὲν ἕτερον αἴτιον, ἢ ὅτι τὸν Παλαμᾶν ὁμοῦ ταῖς αὐτοῦ καινοφωνίαις ἀναθέματι καθυπέβαλλε, καὶ τὸν ὑπὲρ ἐκείνου κατέλυε Τόμον ὑστερογενέσιν ἑτέροις Τόμοις »*. N. GREGORAS, *Byzant. Histor.* XV, 9 = MG 148, 1029 A. — Añade luego (ibid., 1029 D) que Ana, negándose a hablar con el patriarca, entrado que hubo Cantacuzeno en la ciudad, le confinó en el monasterio de San Basilio en Didimótico.

(4) *« Βασιλεὺς δὲ ἐπεὶ παρῆν* [Cantacuzeno, se entiende], *τῶν ἔνδον τὰ ἐκείνου πραττόντων τὴν Χρυσῆν διορυξόντων πύλην, εἰσήλαυνεν μεδενὸς ἀνθισταμένου »*. CANTAC., *Histor.* III, 99 = MG 153, 1202 D.

no salía de su asombro, se niega a ello; pero luego, tras la amenaza de males mayores por parte del usurpador, envía a tratar con él precisamente a Andrónico Asanes, suegro del Cantacuzeno, y a Gregorio Pálamas, detenidos ambos entonces en la cárcel (1).

4) Hasta que hubo de suceder lo inevitable. La emperatriz, movida quizás al grave paso — como asegura Cantacuzeno — por las razones del hijo, entra en pactos o, mejor dicho, acepta con juramento las condiciones, que el déspota iba ya decidido a imponer aun a viva fuerza. Eran estas cuatro: 1), amnistía general y olvido de todo lo pasado; 2), ambos serían emperadores: él, Cantacuzeno, y Juan V Paleólogo, hijo de Ana; 3), como éste era todavía niño de 15 años, todo el gobierno del Imperio recaería por entonces sobre sus hombros, porque cesaba la regencia de la reina madre, y asumía él mismo la función de tutor del joven Paleólogo, hasta su mayor edad; 4), por fin, llegado el príncipe a edad conveniente, ambos debían seguir con el reino efectivo, en plena igualdad de derechos (2).

Quedaba, pues, la Soberana privada de todo dominio, como figura meramente decorativa; pero, además, si había de cumplir la primera condición, no tenía más remedio que favorecer en adelante, de hecho, el triunfo de las nuevas doctrinas palamitas y de sus fautores, que tanto habían contribuído a aquel estado de cosas, poniéndose desde el principio al lado del alzamiento militar de Juan Cantacuzeno.

Sin duda que la débil Ana de Saboya — no ya más Augusta de Bizancio — tuvo bien de que arrepentirse en los sucesos que siguieron. ¿Volvería, acaso, sobre sus pasos ocho años más tarde

(1) A diferencia de Pálamas, Asanes era contrario a Cantacuzeno — de ahí el diverso modo, con que fueron tratados por éste (ibid., 1300 BC) —; mas la reina creyó, sin duda, que los lazos de familia habrían de facilitar la enojosa entrevista, tanto más que no era ella, sino Apocauco — el otro contrincante de Cantacuzeno —, quien le había puesto en prisión.

(2) CANTAC., *Histor.* III, 100 MG 153, 1300 C. — Con gran habilidad logró aún Cantacuzeno cimentar sólidamente su posición de Soberano, induciendo bien pronto a Ana Paléologa a aceptar como esposa de Juan V a Elena, su hija menor. Él mismo narra los hechos con no disimulado orgullo, y cómo fue preparando el terreno con toda suerte de halagos a la madre y al hijo vencidos. Cfr. ibid., IV, 1 = MG 154, 16 A-17 A, y 20 AC.

de esta tragedia, cuando el usurpador, dejando las riendas oficiales del Estado, optó por retirarse al monasterio de San Jorge?

Dejemos abierto, por ahora, este interrogante, y pasemos al segundo personaje de nuestro escrito.

2. El monje Gregorio Acíndino

Bien poco es lo que hasta ahora sabemos acerca de este escritor interesante [1]. Fuente principal para conocerle serían, sin duda, sus mismos escritos, a juzgar por el partido que se saca, de hecho, de los que ya han visto la luz [2]; pero casi todos yacen aún inéditos. De los autores bizantinos contemporáneos, muchos — muy conocidos — escribieron de él, pero más bien para atacar su doctrina [3]; sólo algunas referencias históricas encontramos en los cronistas de la época, Nicéforo Grégoras [4] y Juan Cantacuzeno [5]. Muy fragmentario y escaso todo ello. Ahora, sin embargo, con las publicaciones modernas de estudios bizantinistas podemos concretar algunos datos tocante a los hechos y a los escritos de Gregorio Acíndino. De unos y de otros damos breve síntesis a continuación.

[1] La « *Notitia* » primordial sobre Acíndino véase en Fabricius, *Biblioth. Graeca*, V. 44 (ed. Hamburgo 1737, tom. X, p. 463); la más completa en A. Ehrhard (K. Krumbacher, *Geschichte der byzant. Litteratur*. München² 1897, pp. 100-102. — En MG 151, 1187-1188, se reproduce la que dio C. Oudin, *De Script. ecclesiast.*, III, 915. — Pueden verse, además, M. Jugie, A.A., *Acindyne* (*Grégoire*), art. en DHG, I (1912) 340-341, con bibliografía; — M. Candal, S. J., *Origen ideológico del palamismo en un documento de David Disípato*. *OrChrPer* 15 (1949) 85-125 (especialmente 108-115); — R.-J. Loenertz, O. P., *Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées*. *OrChrPer* 23 (1957) 114-144.

[2] Por ejemplo, el análisis de la carta 12, de las 18 estudiadas por Loenertz (op. cit., *OrChrPer* 23, pp. 135-136), nos revela que nuestro Acindino fue ordenado diácono por el patriarca Juan Calecas, antes del 4 nov. 1344.

[3] Son principalmente Gregorio Pálamas, Juan Cantacuzeno, Filoteo Kókkinos, Nilo Cabásilas, David Disípato.

[4] N. Gregoras, *Byzant. Histor.*, XVIII, 8 = MG 148, 1168 BC.

[5] Cantac., *Histor.*, II, 40 = MG 153, 676 D ss., donde pueden leerse también las notas históricas de Jacobo Gretser, S. J.; e *Histor.*, IV, 23 = MG 154, 180-185.

a) *Los hechos*

Resumiendo, pues, con rápidas afirmaciones, cuanto ya anteriormente ha aparecido en esta misma Revista ([1]), podemos decir que no tenemos noticia de Acíndino antes de 1335. Luego le hallamos, como amigo de Pálamas — monje como él —, más bien inclinado a las ideas ascético-hesicastas de éste, y al mismo tiempo muy interesado en la filosofía de Barlaám ([2]). Con grande independencia le vemos aconsejar al calabrés mayor moderación en sus disputas ([3]), mas también a Pálamas por la desusada terminología, que iba empleando en sus famosos discursos de las « Tríadas », mientras replicaba al filósofo de Seminara. Por eso la armonía de un tiempo con el teólogo innovador se fue haciendo precaria, y acabó por romperse del todo, cuando, alejado ya Barlaám de Constantinopla y vuelto a Italia, se creyó Acíndino en el deber de sustituirle, como mantenedor de la teología tradicional, en contra de la nueva doctrina de Pálamas.

De hecho, llevaba nuestro Acíndino la ventaja de apoyarse en los dichos de los Padres griegos, que los palamitas conocían bien, aduciendo testimonios contra testimonios; mientras que Barlaám manejaba principalmente argumentos filosóficos y de razón, aunque con rara habilidad. Sino que el resultado de su esfuerzo generoso — que bien se podía prever desde el principio —, fue enajenarse el ánimo de los monjes, partidarios de Pálamas en su mayoría, y que, ganando como ganaban cada vez más el favor de la Corte las extrañas teorías del Atos, llovieran sobre él las condenas sinodales, dos sobre todo: la de 1341 ([4]) y la más

([1]) Me refiero, sobre todo, a los trabajos antes citados de CANDAL (*OrChrPer* 15) y LOENERTZ (ibid., 23), donde puede verse en cada caso la correspondiente documentación.

([2]) Algunas relaciones de ACÍNDINO con Barláam de Seminara y con Pálamas sobre este particular quedan anotadas en G. SCHIRÒ, *Barlaam Calabro, Epistole Greche*. Palermo 1954, pp. 60 ss.

([3]) Véase la carta de ACÍNDINO a Barláam « *'Εγὼ νομίζω* » (Ambr. gr. E. 64, sup..), cuyo análisis dejó hecho R.-J. LOENERTZ, art. cit., (epist. 2) en *OrChrPer* 23, p. 121.

([4]) El « *Τόμος* » de este sínodo no se dio sino bastante más tarde, en 1347, y puede verse — con algunas lagunas — entre las *Constituciones sinodales* del patriarca Calecas en MG 152, 1273-1284. (Texto completo

solemne, a raíz del triunfo de Cantacuzeno como emperador, en marzo de 1347 [1]. Aun ahora, al cabo de seis siglos, todos los años, en la Domínica llamada de la « Ortodoxia » (primera de Cuaresma), siguen pesando sobre Gregorio Acíndino los terribles anatemas, que la Iglesia separada greco-rusa lanzó un día contra los que osaron hacer frente a Pálamas [2].

Poco más sacamos en limpio de algunas cartas de Acíndino posteriores al año 1347. Hasta los años exactos de su vida nos son desconocidos por ahora. Los últimos los pasó escondido, al parecer [3]. Del análisis hecho por Loenertz de una parte del epistolario, deducimos que tal vez era Acíndino oriundo de Tesalónica, a juzgar por lo frecuente de su correspondencia con personas de aquella metrópoli y, sobre todo, por haber sido allí discípulo del arcediano Briennios y de Tomás-Teódulo Magistros [4].

También para el tiempo de su muerte tenemos que basarnos en solas conjeturas. ¿Había ya fallecido en mayo de 1351, cuando se reunió en las Blaquernas el famoso sínodo palamita? De hecho, el Tomo sinodal « *Οὔτε μὲν τὴν κατὰ τῆς ἐκκλησίας τοῦ κοινοῦ* », redactado en agosto por Nilo Cabásilas y Filoteo Kókkinos, que más que otra cosa tiene de mira, para condenarla, la doctrina de Barlaám y Acíndino, condena a éste como a un ausente, pero sin

en el ms. del Atos 3681, Dionisiano 147, fol. 263-272). — Muy bien resume LOENERTZ (o. cit. pp. 117-118) la celebración del sínodo, según documentos contemporáneos; pero téngase también en cuenta que sería mejor llamar *conciliábulo* a aquel sínodo de agosto, presidido — contra la voluntad del patriarca — por Cantacuzeno. Cfr. CANDAL, o. cit. pp. 112-113.

(1) Cantacuzeno con decreto imperial dio valor retroactivo al « *Τόμος* » hecho ahora, como si fuera del sínodo de 1341. El texto del decreto en MG 151, 769-774.

(2) Véase cualquier edición *no católica* del « *Τριώδιον* ». O también la edición aparte del « *Sinódico de la domínica de la Ortodoxia* », hecha por Teodoro USPENSKIJ, *Sinodik v nedjelju pravoslavija*, Odesa 1893, pp. 30-34 (en griego y en ruso). — Después del triple anatema general contra Barlaám y Acíndino, siguen por extenso otros seis, que condenan su doctrina.

(3) CANTACUZENO en su *Historia* alude a la muerte de ACÍNDINO, sin determinar el tiempo de ella. Sólo dice que benignamente le concedió, siendo ya él emperador — después del 1347, por lo tanto —, amplia facultad de sincerarse, en un sínodo, de lo que contra él se decía; pero que prefirió ocultarse y que así siguió — escondido — hasta su muerte. Cfr. *Histor.*, IV, 23 = MG 154, 180-185.

(4) Cfr. LOENERTZ, art. cit., ep. 8 y 10. *OrChrPer* 23, pp. 132-134.

tratarle en contumacia [1], como sin duda lo hubiera hecho, si el no estar presente Acíndino en la asamblea se debiera sólo a estar oculto. ¿Quiere esto decir que ya para entonces Acíndino no existía? Es, en verdad, lo más probable; aunque, en absoluto, no todavía perentorio.

Pasemos, pues, a sus escritos.

b) *Los escritos*

Comencemos por decir que la mayor parte de ellos están inéditos. Más aún: que alguno — y de gran relieve —, de los editados con su nombre, es cosa probada que no le pertenece. Me refiero al excelente tratado « *De essentia et operatione* », « *Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας* », que se puede leer parcialmente en el volumen 151 de la Patrología Griega de Migne, col. 1191-1242, con traducción latina y anotaciones de Jacobo Gretser, S. J. [2]. El verdadero autor, sin embargo, es Prócoro Cidonio, que escribió esta obra en seis libros, como dejó asentado — con multitud de pruebas irrefragables — el cardenal Mercati [3].

Las obras propias de Gregorio Acíndino, que han visto la luz pública, son estas:

1. Algunos « *Ἴαμβοι* » y dos « *Ἐπιστολαί* », de exhortación, a Nicéforo Grégoras [4].

(1) El Tomo sinodal en MG 151, 717-763. Al pronunciar la sentencia se dice asi, hacia el fin (col. 758 A): « *. . .τὸν μὲν Βαρλαὰμ καὶ τὸν Ἀκίνδυνον εἰς αὐτὰ τὰ καίρια τῆς εὐσεβείας ἐμπαροινήσαντας καὶ μηδαμῶς μεταμεληθέντας ἔτι περιόντας τῷ βίῳ, τῷ ἀπὸ Χριστοῦ ἀναθέματι δικαίως καθυποβάλλομεν· τοὺς δὲ νῦν ἀφανέντας καὶ συνοδικῶς ἐξελεγχθέντας ἐκείνοις ὁμόφρονας. . .* ».

(2) GRETSER editó en 1616 en Ingolstadt (cfr. C. SOMMERVOGEL, S.J., *Bibliothèque*, III. Bruselas-París 1892, núm. 198, col. 1796) solamente los dos primeros libros, de que consta la obra, y eso fragmentariamente, como lo halló en el códice Monac. gr. 214.

(3) G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidonio... ed altri Appunti per la storia della teologia... bizantina del secolo XIV. Studi e Testi*, 56. Città del Vaticano 1931, pp. 1-13. — El libro VI de esta obra — ya con el nombre de Prócoro — fue editado por mí en *OrChrPer* 20 (1954) 247-297.

(4) Cfr. J. BOIVIN, *Nicephori Gregorae vita, opera, elogia* (MG 148, 29-30, 68-70, 72-73, 84-86).

2. « *Κατὰ τῶν αἱρέσεων Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἴαμβοι* » (1).

3. « *Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην κῦρ Ἰωάννην καὶ τὴν περὶ αὐτὸν σύνοδον. . .* ». Como se indica en el largo título, hace aquí Acíndino la narración de cómo empezaron las disputas doctrinales entre Barlaám y Pálamas. Fue pronunciado este discurso en Santa Sofía, en la primavera de 1343 (2).

4. Dos fragmentos de una declaración de Acíndino sobre si seguía, o no, a Barlaám o a Pálamas. *a*) « *Ἐμοὶ λόγοι πεποίηνται — τὴν φυσικήν μου ἀσθένειαν* »; *b*) « *Μηδεὶς ἀκούων — ἑτέρως δὲ οὐδαμῶς* » (3).

5. La « *Ὁμολογία πρὸς τὴν δέσποιναν* », que hoy publicamos.

Quedan aún en los códices de las Bibliotecas y, sobre todo, en el Monac. gr. 223 (4), el más antiguo y principal de los referentes a Acíndino, los escritos siguientes:

(1) Muchos de los escritores de aquel tiempo formulaban en verso algunas disquisiciones teológicas. ACÍNDINO responde con 509 yambos a los 618 hechos primero contra él por Gregorio Pálamas. Pueden leerse en MG 150, 843-862. Y a ACÍNDINO replica con otros 518 David Disípato. (Cfr. MERCATI, *Notizie*..., p. 197 con nota 1. Tal vez ACÍNDINO escribió otros yambos en número de 370, que, al parecer, son diversos de los anteriores. Son también contra Pálamas, y los envió a Lapites a Chipre).

(2) Ocupa este escrito en el Monac. gr. 223 los folios 51r-64r. Teodoro USPENSKIJ, en su edición del « *Sinódico* », ya citada (Odesa 1893, pp. 85-92), lo reprodujo sólo a medias, es decir, los fol. 51-56, y con lagunas. — Sobre algunos datos autobiográficos, expuestos aquí por ACÍNDINO, véase LOENERTZ (o. cit. *OrChrPer* 23, pp. 118-119).

(3) Los publicó León ALLACCI en su libro *De Ecclesiae Occidentalis et Orientalis perpetua consensione*, II, 16, 3. Colonia 1648, p. 802 (= MG 150, 875-877). Los había hallado en el códice ms. Barberin. gr. 291, fol. 223r-224r. Téngase en cuenta que León ALLACCI fue el primer bibliotecario de la Barberiniana, escogido por el cardenal fundador para que le ayudase con su consejo de sabio erudito. A esta biblioteca legó ALLACCI sus manuscritos. Cfr. J. BIGNAMI-ODIER en *Mélanges d'Archéol. et d'Hist.*, 51 (1934) 223.

(4) Descrito en I. HARDT, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, II. München 1806, pp. 454-460. El manuscrito, bien conservado, es del siglo XV, de 363 folios de grueso pergamino, mutilado al final.

1. « *Ἐπιστολαί* », en un total de 76, que pueden verse en los mss. Marc. gr. 155, Monac. gr. 223, Ambros. gr. E 64 sup., Vat. gr. 1086 y Escurial. *Φ*. III. 11 [1].

2. Dos « *Ὁμολογίαι πίστεως* », diversas ambas de la que ahora publicamos, mas también con carácter antipalamítico [2].

3. « *Ἔκθεσις ἐπίτομος τῶν τοῦ Παλαμᾶ πονηροτάτων αἱρέσεων* » [3].

4. « *Ἡ τοῦ Παλαμᾶ ὁμολογία ἀνεσκευασμένη* » [4].

5. « *Ἐπιστολὴ τοῦ Παλαμᾶ ἀνεσκευασμένη, ἣν ἀπὸ Θεσσαλονίκης τῷ μακαρίτῃ ἀπέστειλεν Ἀκινδύνῳ* ». [5]. Es la refutación de la carta de Gregorio Pálamas a Acíndino, publicada recientemente por Juan Meyendorff [6].

6. « *Ἑτέρα ἔκθεσις καὶ ἀνασκευὴ τῶν τοῦ Παλαμᾶ πονηροτάτων αἱρέσεων* » [7]. Esta refutación de la doctrina de Pálamas va seguida en el códice de otros cinco « *Ἀντιρρητικοὶ λόγοι κατὰ τῶν αὐτῶν πονηροτάτων αἱρέσεων* » [8], que forman, sin duda, una sola obra en seis partes o libros. El libro IV impugna de manera especial el diteísmo de Pálamas: « *κατὰ τῶν αὐτῶν πολυθέων δογμάτων* ».

7. Los cinco libros « *Κατὰ τοῦ Βαρλαάμ* », que el mismo Acíndino recuerda en un pequeño fragmento de sus escritos, que mencionamos antes, editado por León Allacci [9]. A la verdad, no encuentro en los autores, cuando hablan de Acíndino, indicación alguna de la fuente manuscrita, donde se contienen esos cinco libros contra Barlaám, aunque todos aluden a ellos. Tampoco

(1) Véase la distribución de todas ellas en R.-J. Loenertz, O. P., *Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées*. OrChrPer 23 (1957) 114. Eruditamente ilustra el autor 18 de estas cartas (ibid., 119-144).

(2) Códice Monac. gr. 223, fol. 14-16 y 64r-64v.

(3) Ibid., fol. 10-26.

(4) Ibid., fol. 26-32.

(5) Ibid., fol. 32-51.

(6) J. Meyendorff, *Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akindynos*. « *Ὀρθοδοξία* » 24 (1953) 557-582 (texto de la carta, pp. 569-582).

(7) Monac. gr. 223, fol. 65-124.

(8) Ibid., fol. 124, 164, 197, 236, 313-363.

(9) L. Allatius, *De Ecclesiae Occidentalis et Orientalis perpetua consensione*, II, 16, 3. Colonia 1648, p. 802 (= MG 150, 875-877). — Véase la nota 3, de la página precedente.

los he podido localizar en los principales catálogos de códices. ¿Sería aventurado decir que, *tal vez*, existieron un tiempo en el Monac. gr. 223, que se presenta mutilado al fin, con la anomalía de haberse añadido — en vez de los folios de pergamino, que faltan —, otros cuantos cartáceos, que llevan foliación aparte? Por lo demás, que esos libros existen, o existían, no cabe duda, pues el testimonio de Acíndino es perentorio: « Cartas y discursos he escrito — nos advierte —, en *cinco* partes, dirigidos a Barlaám, no sin ardor, *rebatiendo* los errores, que él esparcía contra la rectitud de nuestra vida monástica. Así, pues, todo el que oiga decir maliciosamente que yo lucho contra Pálamas en favor de Barlaám ..., busque y lea con atención esos discursos, y en ellos verá que, por la gracia de Cristo, mis discusiones no son en pro de uno u otro de los hombres, sino en defensa de la verdad de los dogmas » (1).

Damos por terminado, con esto, lo poco que, hoy por hoy, podemos saber sobre los hechos y escritos de Gregorio Acíndino.

3. Gregorio Pálamas

Tan conocido es de todos el paladín de la parte de teología oriental, que de él toma el nombre de palamita, que bastará recordar aquí tan sólo los datos más salientes de su existencia. Y eso en gracia del *centenario* suyo, que ahora recurre.

Nació Gregorio Pálamas de noble familia, en Constantinopla, hacia el año 1296, y murió en Tesalónica el 14 de noviembre de 1359 (2). Fue elevado a la sede de Tesalónica por el patriarca

(1) Dice así el texto original: *« Ἐμοὶ λόγοι πεποίηνται καὶ ἐπιστολαί, διὰ πέντε τμημάτων, πρὸς Βαρλαὰμ ἐκεῖνον καὶ κατ' αὐτοῦ προθύμως, ἐφ' οἷς τὴν καθ' ἡμᾶς μοναδικὴν ὀρθότητα ἐξημάρτανεν. Ὅστις οὖν ἀκούει με παρά τινων φιλαιτίων καὶ ὑβριστῶν ἀνθρώπων τῆς ἀληθείας διαβαλλόμενον, ὡς ἄρα ὑπὲρ τοῦ Βαρλαὰμ πρὸς τὸν Παλαμᾶν διαφέρομαι, καὶ ἔστιν ἐπιεικής, καὶ ἀσφαλὴς τῆς ἀληθείας ἐξεταστής, ἀλλὰ μὴ ἄλλως φιλαίτιος, ζητησάτω τοὺς εἰρημένους λόγους μου, καὶ ἀναγνώτω, καὶ εἴσεται χάριτι Χριστοῦ τοῦ θεοῦ, ὡς οὐ τοῦ δεῖνος ἢ τοῦ δεῖνος ἐγὼ χάριν — ὡς ἂν οἱ διαβάλλοντες εἴποιεν —, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς τῶν δογμάτων ἀκριβείας ἐνίσταμαι »*.

(2) Dice asi Filoteo Kókkinos en su « encomio » de Pálamas: La gracia trasportó al cielo el alma de Pálamas], *« τρία μὲν ἔτη καὶ ἑξήκοντα τὰ πάντα συγγεγονυῖαν τῷ συμφύτῳ σαρκίῳ, δυοκαίδεκα δ' ἐκ τούτων αὐτῶν κατὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας θαυμαστὴν προστασίαν ἐκείνῳ συνδιηγωνισμένην πρὸς τὸ ἥμισυ »*. Cfr. MG 151, 635 D. Salen asi justos los 63 años de edad y los doce y medio de pontificado.

Isidoro — en seguida de su elección —, en mayo de 1347; mas, rechazado dos veces por los de la ciudad, no pudo tomar posesión de su arzobispado, hasta que entró allí victorioso Cantacuzeno en 1350. Todavía, por las mil revueltas político-religiosas de la época, se vio de nuevo obligado varias veces a salir de Tesalónica. Cuando volvió establemente, en 1356, dedicó los tres últimos años de su agitada vida a escribir varias obras contra Nicéforo Grégoras y también, al parecer, los *Ciento cincuenta capítulos*, « Suma teológica » — se diría — de su doctrina. Fue canonizado por Filoteo Kókkinos, siendo ya patriarca de Constantinopla, en 1368. La Iglesia separada greco-rusa, además de las « Aclamaciones », que en el « Sinódico de la Ortodoxia » tributa a Pálamas y a su doctrina, oficialmente reconocida, celebra todos los años su fiesta — por encima de las leyes litúrgicas — en el segundo domingo de Cuaresma, con la *« Ἀκολουθία »*, compuesta por el mismo patriarca Kókkinos.

Gregorio Pálamas fue escritor fecundísimo, como atestiguan las numerosas y grandes obras salidas de su pluma. Se conservan casi todas ellas en la Biblioteca Nacional de París, en cuatro de los cinco códices Coislinianos — 97, 98, 99, 100, 101 —, que forman un conjunto todo especial de teología palamítica. Todos ellos proceden del Atos [1], y constituían — a lo que parece — la fuente de iniciación hesicasta en la Santa Montaña [2]. La Patrología Griega de Migne (vol. 150, 799-844) recogió al frente de las obras de Pálamas, que editaba, los títulos de todas ellas y de cada uno de los libros o partes, de que constan, con sus « Incipit »

[1] Del primero de ellos no se puede asegurar con entera certeza — aunque no se ve razón plausible para separarle de los demás —, por estar mutilado en los primeros folios y en los últimos, donde tendría, sin duda, como los otros, alguna indicación. Al final del tercero advierte FILOTEO, monje del Atos — hubo en el Atos más de un Filoteo copista —, que lo escribió él de su propia mano. Siendo, al parecer, del s. XV estos códices Coislinianos, queda excluído que se pueda tratar de Filoteo Kókkinos, discípulo predilecto de Pálamas. También dejó consignado su nombre, al final del quinto, el amanuense del códice, que no es otro que el célebre SILVESTRE SIRÓPULOS, el autor de la « *Historia vera Unionis non verae* » del Concilio de Florencia. Dice que escribió el códice del Atos en agosto de 1445. Ya había rechazado, entonces, la Unión florentina.

[2] Llevan todos estos códices — menos el primero, por la razón dicha —, al principio la indicación de *« τῶν κατηχουμένων τῆς ἱερᾶς λαύρας τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου »*.

correspondientes, tomándolo de la larguísima lista de ellos, hecha por B. de Montfaucon, O. S. B., en su *Bibliotheca Coisliniana*. Más compendiada nos da M. Jugie la rica producción literaria de Pálamas, agrupando sus obras sistemáticamente en tres categorías: polémicas, ascético-morales y oratorias [1], e indicando en cada una de ellas los escritos aún no publicados.

Cerramos, con esto, la primera parte de nuestro estudio, señalando en nota — en orden de tiempo — algunas de las obras más útiles de consultar para el conocimiento y recta apreciación de los escritos teológicos, tan innovadores, de Gregorio Pálamas [2].

[1] M. Jugie, *Theol. Dogmat. Christ. Orient.*, I. París 1926, pp. 437-442.

[2] De entre la pléyade de escritos en torno a los problemas del palamismo y a la persona de su autor, seleccionamos los siguientes, divididos en dos grupos y ordenados por antigüedad de publicación.

A. – Autores católicos: 1), J. Bois, *Les débuts de la controverse hésychaste. Échos d'Orient* 5 (1902) 353-362; 2), M. Jugie, A. A., *Theol. Dogmat. Christ. Orient.*, I. Paris 1926, pp. 436-442; 3), Idem, *Palamas Grégoire* (art.) DTC XI (1932) 1735-1776, con abundante bibliografía; 4), Idem, *Palamite (Controverse)* (art.) DTC XI 1777-1818; 5), I. Hausherr, S. J., *La Méthode d'Oraison Hésychaste. OrChr* IX (1927) 97-210; 6), S. Guichardan, A. A., *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles*. Lyon 1933; 7), A. M. Ammann, S. J., *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Das östliche Christentum*, 6-7, Wurzburgo 1938; 8), C. Lialine, O. S. B., *The theological Teaching of Gregory Palamas on divine simplicity. The Eastern Churches Quaterly*, VI/5 (1946) 266-287; 9), M. Candal, S. J., *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia. Studi e Testi*, 123 (Miscellanea G. Mercati, III). Città del Vaticano 1946, pp. 65-103; 10), Idem, *El « Teófanes » de Gregorio Pálamas. OrChrPer* 12 (1946), 238-261; 11), Idem, *Fuentes palamíticas. Diálogo de Jorge Facrasi sobre el contradictorio de Pálamas con Nicéforo Grégoras. OrChrPer* 16 (1950) 303-357; 12), B. Schultze, S. J., *Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart. Scholastik* 26 (1951) 390-412; 13), G. Habra, *The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas. The Eastern Churches Quaterly* 12 (1958) 244-252, 294-303, 338-347.

B. – Autores no católicos: 1), Gregorios Papamichail, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*. San Petersburgo y Alejandria 1911; 2), D. Stăniloae, *Viața și învățătura sfântului Grigorie Palama*. Sibiu 1938; 3), Vassilij, *Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas. Das östliche Christentum*, 8. Wurzburgo 1939. (Es la versión alemana, hecha por el agustino H. Landvogt, de la Disertación que el monje del Atos escribió en ruso y publicó en *Seminarium Kondakovianum*, 8 [1936]

PARTE SEGUNDA

Examinemos ahora más de cerca el escrito de Acíndino, que quiere ser, al mismo tiempo que su propia « Confesión de fe », acusación y repulsa dogmática del sentir de Pálamas.

4. El códice Barberiniano gr. 291

Al fin del pontificado de León XIII (1878-1903), en setiembre de 1902, adquirió este grande Papa, para la Vaticana, toda la riquísima biblioteca fundada por el cardenal Francisco Barberini (1597-1679), incansable bibliófilo y generoso Mecenas, el cual, con los medios tan potentes — pecuniarios y de prestigio —, de que disponía, en Italia y fuera, logró reunir en su casa la abundantísima colección de unos 32.000 volúmenes impresos, y al rededor de 11.000 códices manuscritos de muy varia procedencia (1).

Entre los códices griegos Barberinianos — en un total de 593 — (2), figura el 291, que en los folios 218^r-222^v nos ha conservado esta « Confesión de fe » de Gregorio Acíndino.

99-151); 4), Vlad. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris 1944; 5), C. Kern, *Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas. Irénikon* 20 (1947) 6-33, 164-193; 6), Idem, *Antropologija Sv. Grigorija Palamy*. Paris 1950; 7), J. Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. « *Maîtres Spirituels* » 20. París 1959.

(1) Véase, en lo tocante al origen y desarrollo de esta biblioteca, G. Gabrieli, *La Biblioteca Barberiniana. Encicl. Italiana*, VI, 140; y — con indicaciones bibliográficas — J. Bignami-Odier, *Guide au département des manuscrits de la Bibliothèque du Vatican*. Cap. IX: *Le fonds Barberini*. *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 51 (1934) 223-225.

(2) Últimamente se ha comenzado la edición, por parte de la Biblioteca Vaticana, del Catálogo de estos manuscritos — hasta ahora elencados sólo en Inventario —. Ha aparecido ya, espléndidamente hecho, como corresponde a un precioso instrumento de trabajo, el volumen primero, que ilustra los códices 1-163. Cfr. V. Capocci, *Codices Barberiniani Graeci*, I. Città del Vaticano 1958. — Como muestra de la riqueza de no pocos códices griegos de esta colección, nos place recordar aquí el 336, que ofrece el más antiguo « Eucologio » Constantinopolitano conocido hasta hoy, escrito preciosamente en uncial a fines del siglo VIII o principios del IX. Este códice, « le plus beau de nos manuscrits liturgiques »,

La descripción detallada del códice nos la da sabiamente Mercati en su libro ya mencionado ([1]). En la forma externa es un manuscrito misceláneo, de formato pequeño — 135 × 105 mm. —, de 296 folios cartáceos, con encuadernación bizantina, probablemente original, de tabla forrada de cuero rojo. ¿De qué época? De la noticia dada al fin de la descripción podríamos creer que era este códice del siglo XVI, por hallarse al final, como firma, las iniciales « L. Pt. » del poseedor, el senense Lactancio Ptolomei (Tolomei) de aquel tiempo, como parece cierto ([2]). Sin embargo, dada la bellísima caligrafía bizantina — minúscula con algunos resabios todavía de uncial —, siempre me pareció que pudiera ser del siglo XIV; luego ví que el mismo Mercati, en uno de sus tantos doctísimos apéndices ([3]), ni lo dudaba siquiera.

Esto por lo que hace a las características externas del manuscrito. La parte formal de él creo que puede dividirse bien en tres secciones. Comprende la primera (fol. 1-151) varios escritos contra los Latinos, todos ellos anteriores al siglo XIV; de donde se infiere lógicamente que el códice proviene de la Iglesia griega separada. La segunda abarca (fol. 152-212) una serie de escolios a los « Hechos » y a las « Cartas » de los Apóstoles. La tercera, por fin — la parte más interesante, sin duda, para el estudioso bizantinista — (fol. 213-296) se compone de no pocas piezas, que se refieren al palamismo — casi todas — y que fueron coleccionadas evidentemente por un autor antipalamita ([4]).

---

en expresión de J.-B. PITRA (*Hymnographie de l'Église grecque*. Roma 1867, p. 56), es conocido con el nombre de « Barberinum S. Marci » por haber estado un tiempo en el convento de San Marcos de Florencia. Su descripción detallada en A. STRITTMATTER, O. S. B., *The « Barberinum S. Marci » of Jacques Goar*. *Ephemerides Liturgicae* 47 (1933) 329-367.

([1]) MERCATI, *Notizie...*, pp. 192-197. — En otro lugar de sus obras llama MERCATI « pregevole » a este manuscrito (*Studi e Testi*, 46, p. 140); sin duda que tiene razón, tanto si se atiende al contenido, como si se mira la materialidad misma del códice.

([2]) Es conjetura de MERCATI, muy fundada (*Notizie...*, p. 197). Para las pruebas remite el autor a su volumen 46 de *Studi e Testi*, *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno*. Roma 1926, pp. 138-140; pero véase, además, el Apéndice II del mismo volumen — editado en paginación aparte —, pp. 5-6.

([3]) MERCATI, *Scritti d'Isidoro*. *Studi e Testi*, 46 (Apéndice VII, *Codici di Lattanzio Tolomei?*), p. 140.

([4]) Los títulos de todos ellos, con indicación de dónde se encuentran los que han visto la luz pública, en MERCATI, *Notizie...*, pp. 193-197.

Uno de estos escritos (fol. 218r-222v) es la « Confesión de fe » de nuestro Acíndino, que estamos estudiando. De los demás nos basta insinuar ahora que hay algunos de grandísimo interés, como, por ejemplo, el que se lee en los folios 224r-225r: un tomo sinodal de deposición del metropolita de Monembasia, Isidoro, el futuro patriarca palamita, el que, en seguida del triunfo del año 47, elevó a la sede de Tesalónica a Gregorio Pálamas [1].

Pero pasemos a tratar más de cerca el documento de Acíndino.

5. Circunstancias del escrito presente

Fue motivado, indudablemente, por la voluntad explícita de la Soberana, que exigió a Gregorio Acíndino una fórmula cabal y compendiosa de lo que creía y enseñaba. Nada más acertado para ello que una « Confesión de fe ». Mas la ocasión hay que buscarla, a lo que se me alcanza — y creo que está bien claro en el autor al principio del escrito —, en ciertas sospechas contra la ortodoxia de Acíndino, que la emperatriz iba admitiendo en su ánimo, a medida que la doctrina de Pálamas cobraba fuerzas, y comenzaba ella a inclinarse prácticamente a favor suyo. Los móviles — como arriba expusimos — eran políticos, para sostener a su hijo y a sí misma en el trono de los Paleólogos, que vacilaba.

Por otra parte, mucho era el barullo de tantísimas contiendas, enojosas e interminables, en pro y en contra de las nuevas doctrinas. Quiso Ana, por lo tanto, darse cuenta imparcialmente de todo el fondo de la cuestión. Decidió, pues, asesorarse, sin intermediarios, de los principales personajes, que intervenían en la lucha. Mas no se puede negar que Pálamas había ganado para entonces mucho terreno. Por eso ella misma, que hasta hacía poco había visto por lo menos con inquietud, si no con manifiesto

[1] Mercati, ibid., pp. 197-206, además de dar el texto completo del documento, *con su título sugestivo* — omitido por León Allacci en la edición que de él hizo en su *De libris ecclesiasticis Graecorum, Dissertationes duae*, Paris 1644, pp. 188-189 (reproducida en Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, tom. V. Hamburgo 1722, p. 131) —, plantea la cuestión del autor de este Tomo sinodal, preguntándose si será Ignacio de Antioquia, que firma el documento, o no más bien el patriarca Juan Calecas, quien, en 4 de noviembre de 1344, depuso, de hecho, a Isidoro de Mo-

desagrado, el avance arrollador de la teología palamita, además de dar oídos a la denuncia, que seis obispos, en setiembre de 1346, la presentaban por escrito contra la persona del patriarca Juan Calecas, contrario a Pálamas [1], comenzó por pedir a Pálamas mismo — recluído en las cárceles de palacio —, un memorial sobre sus diferencias de credo con Gregorio Acíndino [2]. Este hecho y el documento de Pálamas, que no se hizo repetir el encargo, fue el origen inmediato — en sentir de los historiadores — [3], de la nueva amistad de Ana con Pálamas, que había de llevar consigo la ruina del patriarca. Y también la de Acíndino, añadimos nosotros.

A la respuesta de Pálamas siguióse la narración — que debía ser objetiva e imparcial, pero no lo fue —, del monje David Disípato, hombre influyente por la nobleza de su apellido, a quien también la emperatriz encomendó el asunto, dándole orden de redactar una nota, para su uso, sobre el origen de aquellas disputas [4]. Resultado de todo fueron las sospechas contra Acíndino, que él mismo insinúa, y el encargo dado a éste de poner por escrito su fe religiosa.

(1) Puede verse el documento en MG 151, 767-770. Por cierto, que el primer firmante es Mateo de Éfeso, el que en años anteriores era férvido antipalamita. Por donde se ve que no sólo entre los monjes, sino también entre los mismos obispos hubo lamentables defecciones.

(2) Cfr. N. GREGORAS, *Byzant. Histor.*, XV, 7 = MG 148, 1009 AB. — En la nota 32, puesta allí, se da el texto integro de la carta de Pálamas a la reina. Es una verdadera requisitoria contra ACÍNDINO, acumulando contra él cargo sobre cargo, proponiéndole como enemigo de la verdadera doctrina de la Transfiguración, y diciendo de él que era diteísta, seguidor de Sabelio y mesaliano. *« Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης ἐπιστολὴ πρὸς τὴν θεοστεφῆ βασιλίδα κυρὰν Ἄνναν τὴν Παλαιολογίναν ». Inc. « Οὐδὲν οὕτως ἀναγκαιότατον ». Des. « . . .κοινωνοὺς ἔχειν καὶ συλλειτουργοὺς σπουδάζοντες ».* (Ibid., 1010-1012).

(3) Véase la observación de J. BOIVIN al final del documento precedente.

(4) Cfr. M. CANDAL, S. J., *Origen ideológico del palamismo en un documento de David Disípato. OrChrPer* 15 (1949) 85-123. El escrito de Disípato, pp. 116-123. — Por cierto, que uno de los códices, que nos le trasmiten, el Bodleiano 120, de Oxford, tiene al fin una nota, en la que un convencido palamita pone estas palabras en boca de Ana Paleóloga al dar a David Disípato la orden de escribir: [Te pido esto] *« ἵνα γνώσωμαι τί ἐστιν ἡ αἵρεσις τοῦ Ἀκινδύνου »*. Ibid., p. 89, nota 2.

¿Cuándo fue esto? ¿podemos determinarlo con alguna probabilidad? Cierto que no sería cuando la situación de Acíndino comenzó propiamente a hacerse crítica a raíz de su ordenación de diácono por el patriarca Calecas; aunque los palamitas se agitaron desmesuradamente y la emperatriz dio orden de prisión contra el desdichado monje (1). Esto era el año 44, y el documento presente tiene todo el aire de ser posterior. Se libró de la cárcel Acíndino escondiéndose, pero siguió luchando siempre con denuedo, escribiendo sus obras (2), muy amargado al ver que « la mayor parte deserta » (3) y se acoge a Pálamas, cada vez más pujante con el favor imperial de Ana y sobre todo de Cantacuzeno.

Estamos en los años verdaderamente fatales para Acíndino de 1346 y 47. ¿Fue entonces cuando le llegó la orden de la emperatriz? Pudiérase pensar que sí, y sería poco más o menos cuando Pálamas y David Disípato recibieron también otra orden semejante de la Soberana. Mas, con todo, me parece que el caso de Acíndino hay que ponerle pasado ya el triunfo completo del palamismo, con la usurpación del poder por parte de Juan VI Cantacuzeno y aun después de publicado en agosto el Tomo del sínodo de marzo del 1347, con el que expresamente se le condenaba y reducía al silencio. Así tal vez se explican sin violencia las frases del mismo Acíndino en el documento: *« σιωπᾶν ἀγαπῶ καὶ ἀκολουθεῖν τῇ ἁγίᾳ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ »* (4), « prefiero callar y seguir la santa Iglesia de Dios ». Si esto es así, habríamos de colocar el escrito de Acíndino entre el final del 47 y los pocos años que, por lo visto — como anotamos más arriba —, le quedaron de vida.

Todavía una frase de la « Confesión de fe » acindiniana requiere, al parecer, explicación. Dice el escritor que aunque por la orden de la reina puede quedar tranquilo y sin molestias *(« εἰ ἀφίεμαι ὁρισμῷ τῆς ἁγίας βασιλείας σου ἀτάραχος καὶ ἀνενόχλητος καθῆσθαι »)* (5), prefiere callar. ¿Qué valor tienen estas palabras? A la verdad, necesitaríamos saber el tenor exacto del mandato de Ana, para descifrar la aparente contradicción, que encierran,

(1) Cfr. *Synodales Constitutiones Ioannis Calecae* XXXVI = MG 152, 1278 AB.

(2) Véase LOENERTZ, art. cit., *OrChrPer* 23, ep. 13, pp. 137-138.

(3) LOENERTZ, ibid., ep. 16, p. 141.

(4) En el número 15 del documento en la presente edición.

(5) Ibid.

con lo que llevamos expuesto y con la clara expresión del mismo Acíndino, de que la reina ha comenzado a sospechar de su ortodoxia [1]. Porque si esto fuera cierto, ¿cómo hubiera podido asegurarle, en el encargo que le pedía, que siguiera tranquilo? Debemos, pues, presentar una explicación plausible, en cuanto se pueda, que bien pudiera ser esta: Ana permanece — como ya expusimos — constante, en el fondo del alma, en su fe católica, que en las cuestiones planteadas por el palamismo coincide con la fe tradicional de la Iglesia bizantina antes de Pálamas. Acíndino ve que los palamitas le minan el terreno y refieren a la emperatriz, como doctrina suya propia, muchos de los errores, de que Pálamas y los suyos están imbuídos. De aquí las sospechas de la Soberana, que no entiende gran cosa de sutilezas doctrinales. Le encarga, pues, que ponga por escrito formulariamente su « Confesión de fe », añadiéndole — *quizá* — que si, como espera, sus creencias son las tradicionales, puede quedar tranquilo a pesar de la decisión del sínodo condenatoria.

Pero, a falta de documentos ciertos, no podemos aventurarnos a dar más que probabilidad a esta conclusión.

Pasamos, por eso, al último punto del presente comentario.

6. Valor doctrinal del documento

Luego que uno ha leído la « Confesión de fe » acindiniana, se pregunta — no sin cierta sorpresa — si no son *dos*, más bien, las Confesiones: la propia de Acíndino y la de Pálamas. Pero, bien mirada la cosa, no es más que un caso procurado de espejismo. Porque dada la índole de la « Confesión de fe », que debía pergeñar Gregorio Acíndino, como forzosamente tenía que hacer resaltar la ortodoxia de su credo en contraposición de la nueva doctrina — que ésta, y no otra, era la causa del mandato de la emperatriz —, se ve que procedió con rectitud y singular destreza; es decir, por una parte, de la manera más obvia, y, por otra, al mismo tiempo, con no pequeña habilidad. Así, a la vez que proclamaba y defendía la pureza de su fe, acusaba — rechazándolas — las creencias de Pálamas. Y para golpe más certero nom-

(1) Ibid., núm. 1.

braba juez de paz en el asunto a la misma Soberana, cuya fe católica de sobra sabía él que, en este punto, era idéntica a la suya, la tradicional de Bizancio.

Por eso creo será bien considerar como dividida en dos partes la presente *« Ὁμολογία »:* una, de lo que Acíndino cree, y, otra, de lo que no cree en realidad.

a) *« Confesión » positiva*

Es sumamente breve, compendiosa, como convenía a un documento de esta índole. Creo que podemos reducirla toda a estas sencillas aserciones [1]:

1. La fe de Acíndino se basa, toda ella, en la confesión de la *unidad divina* en tres personas, las tres infinitamente perfectas (*núm. 1*).

2. Este Dios único es, por lo tanto, una sola *esencia simplicísima*, contrapuesta *sólo* a todo lo demás que puede existir, lo cual forzosamente tiene que ser obra de sus manos, en calidad de criatura (*núm. 2*).

3. Este Dios único se ha manifestado a los hombres diversas veces en el rodar de los siglos. Son las así llamadas « Teofanías », cuya existencia admite Acíndino, mas siempre con los Santos Padres, los cuales, en el fondo de sus explicaciones, confesaban tratarse de un misterio (*núm. 2*).

4. Esta es la fe aprendida en el gremio de la Santa Iglesia, como nos la trasmite ella por la doble fuente de la Sagrada Escritura y de la tradición (*núm. 3*) [2].

5. Por fin, junto con esto — y ya sin descender a más detalles —, confiesa también Acíndino la Encarnación del Verbo y su venida al mundo, y las demás enseñanzas divinas, orales o escritas (*núm. 3*).

Y esto es todo.

[1] Al señalar los números, nos referimos siempre a los de la división adoptada en la edición presente.

[2] A esta tradición de la santa Iglesia apela Acíndino desde el principio de su escrito. Para saber lo que él cree basta — dice — preguntar qué es lo que cree « la santa Madre Iglesia ».

Pero notemos ahora cómo esencialmente es ésta una « Confesión de fe » *antipalamita*. Ha concentrado todo su pensamiento en torno a la unidad y simplicidad de Dios, que veía ser el punto primordial, tan malparado, en la teología de Gregorio Pálamas, de donde arrancaban lógicamente los demás errores suyos, en el campo de la doctrina trinitaria, de la gracia divina, y de la deificación de los justos.

Precisamente por eso ha aplicado a Dios, a la esencia única divina, toda esa larga serie de atributos, operativos y « quiescentes »; pero de una manera especial parece que se ha fijado — porque los repite de uno u otro modo — en los de *increado* y *distribuidor de dones* a las criaturas. Dones creados, por supuesto; los únicos de que son capaces las criaturas, aunque aquellos provengan de Dios y a Dios conduzcan.

Nota antipalamítica es también cómo da a entender Acíndino que el sujeto de esos atributos, que pone en su « Confesión de fe », el que al mismo tiempo es « singular por su naturaleza y múltiple y variado por la pluralidad de formas de las cosas creadas, que ha producido », el que « está todo en todos, y habita en las criaturas y las gobierna y santifica », el que « está sobre todas ellas », no es algo diverso de la esencia divina — todo lo junto que se quiera con ella, como afirma Pálamas —, sino la Trinidad misma en su unidad, y la unidad misma en su Trinidad, es decir, Dios mismo, la única divinidad, que teológicamente se puede admitir. De ahí que en el texto griego de Acíndino — más rico de matices que en las versiones — el sujeto de todos esos atributos va siempre expresado en forma femenina, la que corresponde a los vocablos *« τριάς », « μονάς », « μία θεότης »,* con las que designa el autor al *« εἷς θεός »*, es decir, la esencia divina.

b) « *Confesión* » *negativa*

Mas como si fuera poco lo que ya ha dicho — con meridiana claridad para el buen entendedor —, da la impresión Acíndino de que quiere aún remachar el clavo, rechazando explícitamente el dogma fundamental del palamismo, de todo en todo contrario a la fe que él profesa. « No admitimos, en cambio — nos dice en el *núm. 4* —, esa multitud de divinidades, diversas en cierta manera — sea la que sea — [de la esencia divina], superiores e

inferiores; bien sean dos, la una visible e invisible la otra, la una que obra y la otra que se deja obrar; bien sea una sola, pero como resultado de las demás ».

Que apunte con esto Acíndino a la teología palamítica, no puede haber duda; tanto más que lo dice con todas las letras, ser ésta la enseñanza de Pálamas. Pero es digno de notarse cómo, aun no poniendo aquí sino implícitamente [1] la distinción fundamental de Pálamas, de *esencia* y *operación*, como dos realidades divinas, rechaza de plano la conclusión, que de ahí fluye, de la pluralidad de divinidades. No tienen desperdicio esas breves líneas del *número 4*, en cuanto que por ellas no solamente se confiesa Acíndino antagonista de esa « exótica » doctrina, sino que, atribuyéndosela a Gregorio Pálamas, la presenta en contraste con la doctrina tradicional de los Santos Padres. Más aún: abiertamente afirma que, en la explicación de los textos patrísticos que Pálamas pudiera aducir en apoyo suyo o que, de hecho, aduce, no hace otra cosa sino « forzar y dar media vuelta, con exóticas cavilaciones » a lo que ellos tan profunda y religiosamente escribieron *(« διαστρέφων τὰς γραφὰς τῶν ἁγίων ποικίλαις καὶ ξείναις διδασκαλίαις καὶ περινοίαις »)*.

Y ahora nos preguntamos: ¿ha dicho ya todo, Acíndino, con estas dos maneras de confesar su fe, positiva y negativa? No, y en lo que sigue de su *« Ὁμολογία »* nos va a dar una idea de cómo entiende él la teología palamítica, al mismo tiempo que trata de defender su ortodoxia de las imputaciones contra él acumuladas. A esto obedecen los dos párrafos, que siguen, en nuestro comentario.

c) *En defensa propia*

Declara y refuta esas acusaciones en los *números 5-8* de su escrito. Son estas dos: 1) que es mesaliano; 2) que sostiene ser *creadas* las operaciones divinas, siguiéndose, por lo tanto, que hay

[1] Me parece ver insinuada esta distinción lo suficientemente en las palabras, que usa ACÍNDINO: *« ἢ δύο [θεότητας] . . . ὁρατὴν καὶ ἀόρατον, ἐνεργουμένην καὶ ἐνεργοῦσαν »*. Es evidente que Pálamas aplica a la esencia divina las expresiones *« ἀόρατον »* y *« ἐνεργοῦσαν »*, y a la operación, en cambio, las de *« ὁρατήν »* y *« ἐνεργουμένην »*. Esas son las dos *realidades* que — según él — se distinguen en Dios.

dos divinidades: una increada, que es la esencia, y otra creada, o sea, la operación de Dios.

La acusación de mesalianismo dice muy bien Acíndino que se desvanece ella sola, nada más que con leer atentamente la confesión ya hecha de un solo Dios con todos aquellos atributos « quiescentes » de *invisible, inmaterial, sin forma ni figura (« ἀόρατον », « ἄϋλον », « ἀσχημάτιστον »).* Y podríamos añadir — por parte nuestra — que ha compendiado Acíndino con tanta habilidad la enjundia de la doctrina mesaliana, que fácilmente nos viene la idea de que, al decir que la gracia de Dios — según ellos — se puede ver en el alma del justo *« ἐνεργοῦσαν καὶ ἐνεργουμένην »*. pretende hacer que rebote sobre la cabeza de los palamitas, sus calumniadores, la misma acusación, ya que es propio de ellos usar los mismos epítetos — tan difíciles de traducir a las lenguas modernas, sin que se alarmen los teólogos —, cuando hablan de la gracia y de las otras divinidades inferiores, o divinas *« ἐνεργείας »*, como las llama Pálamas.

Eficaz es también el modo como rechaza la segunda imputación (*núm. 7-8*), refiriéndose, de nuevo, a la « Confesión de fe » ya hecha, de una sola substancia divina, « operativa y absolutamente perfecta, creadora de todas las cosas ». Esto quiere decir que no pone Acíndino un Dios *inoperante,* como le achaca Pálamas [1]. Lo único que hace; es no dividirle en esencia y operación, como si la esencia no fuese operativa. Al decir, por lo tanto, que la única divinidad — que es la substancia divina —, es creadora y operativa, queda suficientemente declarado que ninguna *« ἐνέργεια »* hay en Dios, que sea creada, como Pálamas le cuelga. Pero a mayor abundamiento añade ahora Acíndino que anatematiza en términos expresos a todo el que crea *« κτιστὰς [εἶναι] τὰς οὐσιώδεις τοῦ θεοῦ ἐνεργείας. . ., ἢ ὁπωσδήποτε διῃρημένας τῆς ἑαυτῶν οὐσίας »*. ¡Qué lejos está Pálamas, ciertamente, de entender la verdad de la posición de Acíndino, tan aferrado como sigue a su querida *distinción real* de dos cosas en Dios: *« τῆς οὐσίας »* y *« τῆς ἐνεργείας »*!

Y esto nos abre el camino para el último punto que nos falta.

[1] Advierte muy bien M. JUGIE (*Theol. Dogmat. Christ. Orient.*, II. París 1933, pp. 78-79) que Gregorio Pálamas « fere semper loqui de Dei operatione, vel operationibus, id est, de attributis, quae vocantur *operativa* vel *relativa ad creaturas*. Ad alia attributa divina quod attinet, eius doctrina obscuritate laborat ».

d) *Atacando a Pálamas*

Hasta aquí Acíndino ha redactado — con sinceridad y sin descomponerse — su propia defensa en todo conforme con la « Confesión de fe » hecha al principio. Ahora, con la misma objetividad y mesura — sin expresión alguna que desentone —, va a acumular sobre Pálamas — sobre su doctrina, nada contra su persona — una serie de cargos, realmente fuerte, que por estar expuesta con brevedad esquemática y formularia, causa doble efecto en el lector.

Asienta, pues, sin ningún paliativo (*núm. 9-10*), que la teología de Gregorio Pálamas, 1) conduce al politeísmo; 2) renueva el subordinacionismo de Eunomio; y 3) invierte todos los dogmas de la religión.

1) Ilustra el primer punto, del *politeísmo*, poniendo de relieve todas esas divinidades *« ἀπειράκις ἀπείρως ὑφειμένας »*, es decir, infinitas veces infinitamente *inferiores a la esencia divina*, diversas de ella; las cuales, aunque las llame Pálamas increadas y divinidades, hace en realidad que aparezcan como creadas, porque Dios está — según Pálamas mismo — « por encima de su natural y esencial divinidad y poder y operación y forma y gloria y realeza ». He aquí, por consiguiente el politeísmo con una divinidad increada y otras muchas divinidades, increadas también de solo nombre, pero creadas en realidad.

En un documento de este género no podía Acíndino llenar sus páginas de citas palamíticas en apoyo de sus afirmaciones, so pena de hacer de su « Confesión de fe » un verdadero *« ἀντιρρητικὸς λόγος »*.. Eso lo hizo en los no pocos libros, que legó a la posteridad [1]. Nos limitamos, por la misma razón, nosotros, en este comentario a señalar escuetamente algunos pasajes de las obras de Pálamas, que no dejan lugar a duda; advirtiendo que, mientras los escritos del Tesalonicense innovador permanezcan inéditos en

[1] Tengo para su estudio, en fotocopias, no pequeña parte de ellos, y puedo asegurar que son — por lo que he visto hasta ahora — espléndida refutación del palamismo. Me llama la atención sobre manera el tono sosegado, con que el autor procede en la apasionante disputa, en la cual era él — puede decirse — el segundo actor principal.

su mayoría, es muy difícil dar con los pasajes exactos, a que aluden los autores, en términos vagos no pocas veces. Damos estos dos como muestra:

a) « Es, pues, la deificación — dice Pálamas, hablando de la « *χάρις θεοποιός* » o « *θεοποιὸν δῶρον* » —, en sentir de los inspirados teólogos, como afirma aquí [en la carta a Gayo] el gran Dionisio, divinidad inferior, siendo como es un don de la superior esencia divina ». *(« Ἔστιν ἄρα θεότης ὑφειμένη, κατὰ τοὺς θεοσόφους θεολόγους, ὡς κἀνταῦθα εἶπεν ὁ μέγας Διονύσιος, ἡ θέωσις, δῶρον οὖσα τῆς ὑπερκειμένης οὐσίας τοῦ Θεοῦ »)* ([1]).

b) En su *Apología Mayor* dice así Pálamas: « A nosotros se nos ha concedido la gracia de poder saber que ésta [la naturaleza o esencia divina] es una y simple e indivisible en sí misma; y que en cambio, aquellas [las energías u operaciones divinas] no solamente son muchas, sino que superan todo número... Es, pues, [la « *ἐνέργεια* »] otra divinidad inferior [a la esencia], increada y coeterna con Dios, y sin principio como él. *(« Καὶ γὰρ κατηξιώθημεν εἰδέναι ταύτην μὲν μίαν καὶ ἁπλῆν καὶ ἀδιαίρετον καθ' ἑαυτήν, ἐκείνας δὲ οὐ πολλὰς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀριθμὸν ὑπερβαίνούσας... Ἔστιν ἑτέρα καὶ ὑφειμένη θεότης ἄκτιστος καὶ τῷ Θεῷ σύναρχος καὶ συναΐδιος »)* ([2]).

Otros muchos pasajes pudiéramos aducir como ilustración al primer cargo de Acíndino contra Pálamas; mas, inspirados en la sobriedad, pasamos al segundo punto, el del *subordinacionismo*.

2) Es ésta, por cierto, una tremenda acusación, que no dejará de sorprender a más de un lector. Porque no es frecuente hallarnos con ella aun entre los autores más habituados a los problemas teológicos del palamismo, en cuanto por el momento se me alcanza. Pero afirma sin rodeos Acíndino que a esa esencia divina — que, según su doctrina está por encima de las otras divinidades inferiores *(« ὑπερκεῖσθαι τῶν ἑαυτῆς οὐσιώδων θεοτήτων ὑφειμένων »)* —, la divide aún [Pálamas] en otra desigualdad, diciendo — cual nuevo Eunomio — que el Verbo de Dios y el Espíritu Santo son

([1]) *Carta de* PÁLAMAS *a* ACÍNDINO. Edición de J. MEYENDORFF, según el cód. Coisliniano gr. 99, fol. 107, en « *Ὀρθοδοξία* » 24 (1953), p. 577, lin. 27-29.

([2]) La referencia la he tomado de ISAAC ARGIRO en su escrito « *Ὡς ἀπόλοιτο* » del cód. Vat. gr. 1096, fol. 113v. — Acerca de esta obra de ARGIRO cfr. MERCATI, *Notizie...*, p. 236-242.

inferiores al Padre (« *εἰς ἄλλην κατέτεμεν ἀνισότητα [τὴν οὐσίαν θεοῦ], τὸν υἱὸν καὶ λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὑφειμένα τοῦ πατρός, ὡς ὁ Εὐνόμιος, λέγων* »). Todo por el afán de hallar un punto de apoyo a su fatal invención de las « divinidades inferiores ».

Mas — pudiera uno preguntarse — ¿es posible que haya dicho esto Gregorio Pálamas? Sinceramente he de confesar que, manejando ya largos años para su estudio los escritos de Pálamas, no he tropezado hasta muy recientemente con ningún lugar explícito, en que tal diga, ni en su « *Ὁμολογία* », ni en sus « *Ciento cincuenta capítulos teológicos* », ni siquiera en la primera parte de su « *Teófanes* », que parece se prestaba más a ello ([1]). Con todo, siempre he pensado que una edición completa de las obras de Pálamas pudiera reservar alguna sorpresa interesante. Una de ellas — si se diera —, sería la de este punto. Pues bien — ni que lo hubiera hecho a propósito —: sobre la mesa de trabajo tengo en fotocopias varias de las obras inéditas de Acíndino, y hojeando una de ellas, donde trozo por trozo refuta Acíndino una « Confesión de fe » de Gregorio Pálamas ([2]), doy con este pasaje — verdaderamente peligroso y audaz —, en el que, identificando Pálamas al Espíritu Santo con la divinidad inferior, que es la gracia, vendría a hacer creer que la tercera persona de la Trinidad fuera como una « *θεότης ὑφειμένη* ».

Resumo esta página así: « Pálamas. A esta gracia divina del Espíritu Santo... el coro de los demás teólogos [ha citado antes al Damasceno] y los sagrados Evangelistas la llaman *Espíritu Santo (ταύτην πνεῦμα ἅγιον καλοῦσιν)*. Más aún: es el mismo Señor el que lo dice [Juan XX, 22]: Sopló sobre ellos, diciéndoles: « Recibid el Espíritu Santo ». Y anota Acíndino: « He aquí un Espíritu Santo *diverso (« ἄλλο »)* del Espíritu Santo; el cual, según los Santos Padres [y cita a San Atanasio, San Cirilo de Jerusalén y San Basilio, con sus testimonios cada uno] es uno solo y no muchos, ni uno compuesto de muchos ». Pálamas, de nuevo, como arrepintiéndose de lo dicho: « Aquellas palabras: Recibid el Espí-

([1]) Para estas tres obras de PÁLAMAS cfr. respectivamente MG 151, 763-768; MG 150, 1144-1145 (cc. 35-37, de la Trinidad); MG 150, 909-929 (primera parte del Diálogo « Teófanes »), cuya explicación puede verse en M. CANDAL, S. J., *El « Teófanes » de Gregorio Pálamas. OrChrPer* 12 (1946) 242-248.

([2]) Distinta, al parecer, de la que leemos en MG 151, 763-768.

ritu Santo, no indican, ciertamente, la ⌜tercera⌝ persona — como pretenden los Latinos —, pues la divina « φύσις » no se da con un soplo, *sino la gracia suya* » *(τὴν δὲ χάριν)*. Y Acíndino, al ver que con esta flagrante « tautología » corrige su interlocutor la enormidad primera, no puede menos de exclamar, contra su costumbre: « *Ὦ μηδὲν ἄξιον ἐννοῶν τῆς ἀκτίστου ὑπάρξεως, οὐδ' ἐπαΐων τῶν θεολογικῶν φωνῶν, ἄνθρωπε· καὶ διατοῦτο εἰς πολυθεΐας κρημνιζόμενος βάραθρον* » (¹).

Mas no insistamos en punto tan arduo sin ulteriores pruebas, por ahora. Vengamos ya a la última acusación, de las que mueve Acíndino.

3) Dice de Pálamas que invierte o desbarata los dogmas de la religión. Pues mientras, por un lado, como que abaja a Dios al nivel de las criaturas, haciendo en realidad creadas las divinas « *ἐνεργείας* » toda vez que son cosa realmente distinta de la divina esencia, aunque él las llame eternas e increadas; por otro lado, en cambio, a los justos — que nunca dejarán de ser criaturas —, los presenta como dioses, increados y eternos, por razón de los dones, que reciben de Dios. « *...Καὶ τοὺς τοιούτων* — dice Acíndino — *[δωρεῶν] μετόχους καὶ θεατὰς ἀνθρώπους, θεούς, ἀκτίστους καὶ ἀνάρχους χάριτι ἀποτελεῖσθαι Παλαμᾶς ἐδογμάτισεν* ».

Quiere esto decir que no sólo a la gracia divina, como « *θεότης* » que es u operación de Dios, la hace Pálamas increada y eterna; sino también a los efectos de ella, o sea, a los justos, cuando — en lenguaje palamítico — « han sido ya dignos » de la deificación. Oigámosle a él mismo en un documento, que Acíndino se sabía muy bien de memoria, pues no es otro que la famosa carta, que recibió de Pálamas en los primeros meses de 1341. Se escuda de antemano con el nombre de San Máximo el Confesor, y afirma que también los justos deificados son sin principio y eternos, « como se ve — escribe — en San Pablo, que cuando ya no vivía esta vida temporal, sino la divina y eterna del Verbo, que habitaba en él, llegó a ser por la gracia sin principio ni fin, cual otro Melquisedec... *Creado* era, pues, nada más Pablo, cuando vivía la vida natural, la que Dios con su mandato produjo de la nada; mas cuando ya no vivía ésta, sino la que le fue sobre-

(¹) Del cód. Monac. gr. 223, fol. 28r-28v.

añadida por la inhabitación de Dios, *resultó increado por gracia*, como Melquisedec, y como cualquiera que posea en sí al Verbo divino, el único que vive y obra [en las almas] » ([1]).

Notemos dos cosas. La primera, que todo el contexto de este pasaje no se refiere a San Pablo, desatado ya de los vínculos de la carne — y aun así no sería aceptable esa doctrina —, sino cuando ya no vivía la vida de los sentidos y podía más bien exclamar: « Vivo yo, mejor dicho, no yo, sino que Cristo es el que vive en mí » (Gal. II, 20).

La segunda observación es por lo que toca al testimonio, o testimonios, de San Máximo, en que Pálamas parece apoyarse. No aduce explícitamente pasaje alguno determinado del Santo, ni siquiera para la alusión tan conocida de Melquisedec ([2]). Más bien parece aludir a algún pasaje de sus obras, donde el Santo generalice esta doctrina, extendiéndola a todos los justos. ¿Cuáles serían esos pasajes? El editor de esa carta de Pálamas, Juan Meyendorff — y sea dicho esto objetivamente, sin ánimo de polémica —, los concreta en los dos siguientes, añadiendo al fin un « etcétera », como si fuera fácil encontrar, a la vuelta de cualquier página, en los escritos de San Máximo pasajes semejantes. Cita, pues, en primer lugar, a *MG 90, 1329 A* (que, verificado, corresponde al cap. 54 de la Centuria IV, de las teológicas); pero, por más esfuerzos que hago, nada parecido — ni de lejos — encuentro aquí con la doctrina de Pálamas. La otra cita es también de *MG 90, 1353 AB* (la cual, verificada también, nos lleva al cap. 13 de la Centuria V, otra vez de las teológicas). Tampoco aquí podríamos hallar ningún rodrigón para la tesis palamítica, si bien se mira. Dice en ese lugar solamente San Máximo — en perfecta ortodoxia — que « la ley de la gracia es superior a la de la naturaleza, a la cual trasforma [o prepara] para que llegue a la deificación sin cambiarla — « ἀτρέπτως » —, dando al alma, como en una imagen incomprensible a la humana condición y como en

([1]) *Carta de* PÁLAMAS *a* ACÍNDINO. Edición, ya citada, de J. MEYENDORFF en « *'Ορθοδοξία* » 24 (1953), p. 579, lin. 12-26.

([2]) Cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Liber Ambiguorum* (Contemplación sobre Melquisedec) = MG 91, 1141 AB. — De este texto — al parecer, tan palamítico, siete siglos antes que Pálamas — traté en mi disertación *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia. Studi e Testi*, 123 (Miscellanea G. Mercati, III), 1946, pp. 28-30.

un trasunto superior a su naturaleza, el hospedaje [la permanencia, « διαμονήν »] de la perenne felicidad ». ¿Quién puede ver aquí la trasformación del justo por la gracia de creado en increado, sin principio ni fin? Es sencillamente la misteriosa trasformación del alma, por el ser divino de la gracia, de natural en sobrenatural, de hija tal vez del pecado en hija de Dios y heredera del cielo.

***

Llegamos con esto al término de la larga jornada. Y pienso que no sería escaso fruto de mi trabajo, si la edición de un documento tan importante como la « Confesión de fe » de Gregorio Acíndino trajese consigo el deseo de conocer más a fondo — editando sus obras — todo el pensamiento de un escritor, que en medio de la enconada lucha palamítica supo darnos — leal y sosegadamente — una muestra del singular dominio, que poseía, tanto de la teología tradicional bizantina como de sí mismo.

Manuel CANDAL, S. J.

Roma, 6 abril 1959.
Fiesta trasladada de la Anunciación.

Greeks and Latins in a Common Council

The Council of Florence (1438-9)

The arrival of the Greeks in Italy in February 1438 was the culmination of a long series of negotiations. The possibility of a council of union, held in common, had been mooted often in the previous century. In the thirty years or so before Florence, it had several times been on the point of realisation. Manuel II of Constantinople, at the invitation of Sigismund, King of the Romans, had sent representatives to the Council of Constance, who in an optimistic mood discussed union with the new Pope Martin V, elected on 11 November 1417. Martin was so impressed that he appointed the Cardinal of S. Sisto as legate to Greece, who however died on 10 June 1419 while still in Bohemia. An embassy from the Byzantine court in 1420 confirmed the Pope in his belief that the Greeks were ready for union. He appointed therefore another legation to go to Constantinople in the person of Cardinal Fonseca and he raised money for the project by demanding 6,000 florins from each of Cologne, Mainz and Trier and 4,000 from Liége. But Fonseca did not reach Constantinople either, because meantime the Turkish Sultan had laid siege to it. The Pope, however, was so set on bringing the work of union of the Churches to a conclusion that, nothing daunted, he sent an Apostolic Nuncio, Antonio da Massa O. F. M., to learn accurately what was the mind of the Patriarch and the Emperor on the question and to set the wheels in motion towards the encounter in Constantinople of the Latins and the Greeks. The message he got back showed that the Greeks were not as ripe as he had thought for the type of union that he was contemplating, for they demanded open discussion of all the old problems and a decision, under the guidance of the Holy Spirit, based on those discussions. There was no knowing what would be the issue of a council composed of few Latins and many Greeks meeting on Greek territory.

Martin's efforts, therefore, slackened, but not his enthusiasm. He met every overture readily and finally persuaded the Greeks to consent to a council of union in Italy. Greek envoys were on their way to Rome with the agreement embodying that consent already signed in Constantinople, when at Gallipoli they heard of the Pope's death (1).

Martin's long-continued readiness to hold the council of union in Constantinople was due to his optimism about the results. The Latins thought and spoke of the ending of the schism as the *reductio Graecorum*, the 'bringing back' of the schismatical Greeks to the true Church. Sigismund, writing to Manuel II of Constantinople to invite his adherence to the Council of Constance, hoped to see the Oriental Churches "reunited, joined to the sacrosanct Roman Church as a daughter to a mother and as members to the head" (2). On 1 February 1418 a letter from Constance to the University of Vienna was sanguine about the "hoped-for reduction of the Greeks" (3).

It was natural for the Latins to think in that way for, of course, they had always blamed the Greeks for the schism and held that the Latin Church was orthodox, the Greek schismatical. At Constance their optimism about the 'reduction' of the Greeks came from the fact that now the Greeks also seemed to accept that version of history. A letter from Constance to the University of Cologne of 25 March 1416 mentioned: "Lately there have come ambassadors from Constantinople ... promising ... that the Greeks themselves will conform to the Roman Church in their rite and articles of faith" (4). Martin V, through Antonio da Massa, said outright to Manuel II and John VIII of Constantinople that the two Byzantine envoys who had visited him early in 1420 had "proposed and said openly ... that it was the will of the most venerable Patriarch of Constantinople and of the most serene Byzantine Emperors to procure and arrange without fraud

(1) A fuller account of most of the incidents referred to in the body of this article and ample references to sources are to be found in J. Gill, *The Council of Florence* (Cambridge, 1959).

(2) H. Finke, *Acta concilii Constanciensis* I (Münster, 1896) p. 397.

(3) Quoted by R.-J. Loenertz, *Les dominicains byzantins Théodore et André Chrysobergès et les négociations pour l'union des Églises grecque et latine de 1415-1430*, in Archivum Fratrum Praedicatorum IX (1939) p. 20.

(4) E. Martène et U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum* etc. (Paris, 1717) II, 1661.

or guile the most holy union of the Greek with the Latin Church under that faith which the holy Roman Church holds and under obedience to the same Roman Church " ([1]). Consequently, the regular Greek demand for a general council as essential for the establishment of union was regarded as only a face-saving device to cover their submission. Such were the views certainly of Martin V till 1422 when John VIII's reply through Antonio da Massa disillusioned him. But John's answer was forthright. Thereafter the Pope knew that union meant open and free discussion of all points of difference. He did not, however, cease to work for union, but he was now not going to hazard a debate except in conditions when the Latin Church could be fully represented — no longer in Constantinople, but in Italy.

The Greeks, it need hardly be said, thought about the Latins in the same way as the Latins thought about them. The Palamite controversy of the fourteenth century, which issued in downright persecution of non-Palamites, whether they became Catholics or not, had embittered feeling against the Western Church. Joseph Bryennius and the brothers Eugenicus regarded the Latin Church as schismatical and even heretical. Even such strong unionists as Isidore of Kiev, Bessarion and Dorotheus of Mitylene, as late as 12 June 1439 when the Greeks had already agreed on the doctrine of the *Filioque*, said about its inclusion in the Creed: " As regards the addition, we will never accept it, but we allow you to have it in your churches, but not in those of the Eastern Church " ([2]). The persistence, however, of Pope Martin, of Eugenius IV and of the Council of Basel in promoting a council of union certainly persuaded the Greeks of the sincerity of the Latin desire, and perhaps made them to some extent think that Latin intransigence had been softened. In any case, at that time the position of the papacy was very much in debate in the Latin Church itself, but the question of the primacy was not the one that the Greeks then regarded as the greatest and most fundamental difference between the Churches. That was the *Filioque*, as doctrine and as an addition to the Creed.

([1]) O. RAYNALDUS, *Annales ecclesiastici* VIII (Lucca, 1752) ad annum 1422, IX.

([2]) *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini*, ed. J. GILL, (Rome, 1953) p. 446 (referred to hereafter as A. G.).

Not less than the Latins, the Greeks also, it would seem, harboured illusions about the tractability of their separated brethren. Syropoulus reports the Patriarch, Joseph II, as saying that if the Pope were older than he (Joseph was an octogenarian), he would regard him as a father; if a contemporary, as a brother; if younger, as a son (1); and, according to Traversari, the Patriarch thought that once he and the Pope got together the whole business of union would be quickly settled by love and peace rather than by discussion (2). Others besides the Patriarch were optimistic. George Scholarius in the exordium of the exhortation that he addressed to the Greek synod in mid-April 1439 told them: " I am well aware that some of you thought that you would prevail against the learning of the Latins and persuade them to abide by the conditions that obtained of old, and I marvel much ... Grant it then that all had the same opinion and came in the hope of convicting the Latins of ignorance and error and of persuading them willy-nilly to deny their doctrine and so of achieving union with them " (3). Under such conditions, with each party thinking itself to have preserved integral Catholic truth and the other to have departed from it, there would be no question of an easy ' reduction ' of either the one or the other, but union, if it was to be achieved, would have to be the fruit of keen and even obstinate debate.

For that, Greeks and Latins came together in Italy in 1438. Indeed it was the presence of the Greeks that rendered the Council in Ferrara posible, for Eugenius had transferred the Council of Basel to Italy only when the Fathers had split over the location of the future unionistic council, and if, when both papal and conciliar fleets were at Constantinople in the autumn of 1437, the Greeks had gone aboard the ships of Basel, the Pope's project for a council in Italy would almost certainly have collapsed. The Greeks, then, were not summoned, they were invited, almost wooed, to attend the western council. Moreover, the Emperor

(1) S. Syropoulus, *Memoirs*, ed. by R. Creyghton, *Vera historia unionis non verae* (Hagae-Comitis, 1660) IV, 19, p. 92, (referred to hereafter as SYR.).

(2) A. Traversari, *Ambrosii Traversari ... latinae epistolae*, ed. L. Mehus (Florence, 1759) no. 140.

(3) G. Scholarius, *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, ed. L. Petit, X. A. Sidéridès, M. Jugie (Paris, 1928) I, p. 296.

claimed on several occasions that his was the right of convoking councils, and that the council of union should have been in Constantinople. He yielded about the site of it because his capital was in constant danger from the Turks, because he had not the money to support a council, and because he wanted to come into contact with the western princes so as to persuade them to help him against his enemies. But he, and his, still retained the conviction that the Emperor of Byzantium called councils (1).

The Greeks, then, came to Italy convinced that they were doctrinally superior to the Latins and equal as a Church. The Latins welcomed them, conscious to themselves of doctrinal rectitude and ecclesiastical superiority; to their minds the ' daughter ' Church was returning to the ' mother ' Church. There was a certain attitude, therefore, of reserve on both sides. So, while the Greeks were still in Venice, some of the Latins took it ill that they hesitated for a short time between Basel and Ferrara, and that neither Emperor nor Patriarch either doffed his hat or rose to meet Cardinal Albergati, the papal legate sent to welcome them, as he entered (2). They had more reason for misgivings shortly afterwards. When the state-barge carrying the Patriarch was approaching Ferrara, he was informed by a messenger from the Emperor that the Pope expected him to conform to the Latin custom of salutation by kissing the papal foot. Joseph was astonished and grieved, and refused point-blank, asserting that he would return straight to Venice if the Pope insisted. For a full day messengers came and went, but the Patriarch was adamant, and in the end, so as not to render the whole expensive project abortive on a point of etiquette, the Pope yielded. But the solemnity of the reception accorded to the Patriarch was reduced. The Greeks were presented in groups of six, and the Patriarch was not allowed to wear his head-dress or to carry his staff, the signs of his dignity. This incident may seem trivial and even spiteful. That is to misunderstand it. At the first encounter of the Churches, the head of each was upholding the rights of his Church, on the one side the Latin superiority, on the other the Greek equality.

(1) RAYNALDUS, ad annum 1422, XV; SYR. II, 5, p. 6; *Andreas de Santacroce, advocatus consistorialis. Acta latina Concilii Florentini*, ed. G. HOFMANN (Rome, 1955) p. 244, (referred to hereafter as A. L.).
(2) A. TRAVERSARI, *Op. cit.* no. 140.

Neither yielded on his principle, the one by not kissing the foot, the other by not giving a public reception.

A similar trial of strength arose over the Council hall. The Pope wanted his throne to be central at one end with Latins and Greeks ranged the length of the hall on his right and left. The Greeks would not hear of it. In the end the gospels were placed centrally and the Latins — the Pope, Roman Emperor, cardinals, patriarchs, bishops — had their thrones down the one side, and the Greeks — Emperor, Patriarch, metropolitans — down the other. But the Pope's throne was just a shade in advance of the others and isolated (everything was done by exact measurement), and the Greek Emperor's was exactly equal to and opposite the throne allotted to the Roman Emperor (but the throne was vacant, as Sigismund was dead), and the Patriarch was opposite not a Pope but a cardinal.

Most, however, of the combined activities of the Council were arranged without much friction, the Pope more often than not yielding for the sake of peace. In the inaugural session of 9 April 1438 a papal Bull was read in Latin and Greek declaring the Council oecumenical and convened in Ferrara. The announcement was in the Pope's name only, probably owing to an oversight on the part of the Greeks. Before it, there was read, also in both languages, an announcement from the Patriarch, who was absent ill: " Since by the grace and benevolence of Him who arranges everything for the best, God, a divinely inspired desire fills the minds of the western and the eastern prelates of the Church here present with the common aim, that, after study of the Holy Scriptures and divine oracles by every possible and reasonable means, we may be able to examine the questions proposed in no spirit of strife and contention, but, in the fear of God and coming together in the single will of God, we may be united together with the truth triumphant... ". The document went on to say that it was fitting that the Greeks should have come for that purpose, and ends with the Patriarch permitting his subjects, the procurators of the other Eastern patriarchs and the other prelates and ecclesiastics, to take part in the Council (1). For his part the Emperor had stipulated as a condition of the proclamation of the

(1) A. L. pp. 30-1.

Council a delay of four months to allow time for the representatives of the western princes to arrive.

To fill in that interval usefully the Latins finally persuaded the Greeks to discuss something, at least by committees. Representatives met to decide what and, as the Greeks refused to allow the introduction of the major differences, the Latins chose to examine the question of Purgatory. When the public sessions were at last begun in October 1438, the Latins gave the honour of making the opening speech to the Greeks, and also left the exact subject to be discussed to their choice. They chose the addition of the *Filioque* to the Creed, and Mark Eugenicus began for the Greeks. The Latins wanted to answer, statement by statement, immediately. Mark claimed the right of exposing his case fully before any reply was made. He insisted, too, on reading the decrees of the early Councils. The Latins declared this to be unnecessary. Two sessions were frittered away in useless bickering. In the end the Pope, supported by Cesarini, but in spite of much feeling on the Latin side, let the Greeks have their way. Mark deployed his arguments in full, and read and commented on the decrees of the Councils.

For the public sessions six orators were appointed from either side. In Ferrara, for the Latins there spoke Andrew of Rhodes O. P., Aloysius of Forlì O. F. M. and Cardinal Cesarini; for the Greeks, Mark Eugenicus in all the sessions but two, when Bessarion was the Greek spokesman. In Florence there was only one speaker on each side, John of Montenero O. P. and Mark Eugenicus. In Florence the Latins opened the debate to the chagrin of the Greeks, who thought that their Emperor had thereby made an unnecessary and undesirable concession, for to their minds they were present rather as judges deciding on the sufficiency of Latin doctrine and as such should have had the precedence (1).

All the public sessions of Ferrara and of Florence (except for two in June 1439) were concerned with the *Filioque*. Even though the doctrinal truth of the Procession of the Holy Spirit also ' from the Son ' had been defined at the second Council of the Lyons, no appeal was made to that definition by either side (2).

(1) SYR. VIII, 1, p. 215.

(2) Fantinus VALLARESSO, in his *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina*. ed. B. SCHULTZE (Rome, 1944) calls only those councils œcumenical in which the Greeks took part, for "*durante*

The discussion in Florence was conducted as if the question were still open, Montenero and Eugenicus proposing and counter-proposing proofs from metaphysics, the Scriptures and the Fathers to support their respective views. That the discussion should have been of such a nature was inevitable once it had become apparent that the Greeks insisted on a genuine, and not a token, general council. First of all Martin V, and then Eugenius IV, were quite aware of the Greek determination. Both Popes nevertheless persisted in their pursuit of union and so accepted the condition on which union might be attained.

There was, then, a general equality in the external position of the two Churches. There was nothing to suggest that the Greeks were held in less esteem, either as a Church or as individuals. They spoke turn and turn about with the Latins, expounded their arguments and developed their proofs at length. When they said that they would have no more public sessions (March 1439), public sessions ceased till they were persuaded to attend two more, and, as the Ferrara-Florence Council had as its sole purpose the union of the Churches, all conciliar activity also came to a temporary standstill. That they finally accepted, first the doctrine of the *Filioque*, then the other disputed points, was because they were persuaded of their truth. Nobody forced them. Nobody could have forced them. Nobody tried to force them.

There was no hesitation on the Latin side to referring to the Greek ecclesiastical community as a 'Church'. The word is to be found time and again in all sorts of official documents. The convention agreed to between Martin V and the Greek envoys in 1430 lays down: 'Similarly, that they should come from the

divisione et schismate supradicto non potuit ycumenica synodus congregari, quia orientalis ecclesia non obediebat Romano pontifici, sine cuius auctoritate huiusmodi concilia secundum sacros canones congregari non possunt" (p. 18). Apropos of the Council of Lyons he wrote: "*Et a tempore huius divisionis usque ad hec nostra tempora, quibus domino inspirante unio facta est in concilio ycumenico Florentino,... fluxerunt anni CCCCLXXIIII, licet tempore Gregorii pape decimi et Michaelis Paleologi Constantinopolitani imperatoris unio facta fuisset in concilio Lugdunensi, anno scilicet domini MCCLXXV. Sed quia huiusmodi unio quinque vel sex annis tantummodo perduravit, potest pro nichilo reputari*" (p. 17).

kingdom and territories subject to the Church of the Greeks ' (1). The decree *Sicut pia mater* of the Council of Basel (accepted also by Eugenius IV) speaks of " the most fervent desire of the Emperor and the Patriarch and of the whole Oriental Church " and of a universal synod " where both the Western Church and the Eastern may meet " (2). Eugenius IV, in the Bull *Doctoris gentium* of 18 September 1437 by which he translated the Council of Basel to Ferrara, spoke of the division of, and the union of, the Eastern and the Western Church (3), and in the letter he sent to all princes, bishops and universities of the West, summoning them to attend his Council, he gave the purpose of it as " the union of the Eastern and Western Churches ".

All this time, of course, the Latin idea was still to bring about the ' reduction ' of the Greeks. The question of the primacy cropped up from time to time, each of the Latin speakers at Ferrara referring to it in passing, and thereby provoking a sturdy challenge from both Bessarion and Eugenicus. It was discussed only in the last months in Florence and was the last of all the points of difference to be accepted by the Greeks.

One of the things that, before ever the Council began its dogmatic sessions, caused concern to the Greeks in Ferrara was the method of voting to be employed. The Greeks were afraid that, if decisions were arrived at merely by a majority in numbers, they would be outvoted every time. Mark Eugenicus was sent to express their misgivings to the Pope. Having granted that the gathering was oecumenical, he went on to point out a difference between this Council and earlier Councils. In the latter " all were united and of one mind, and the party that was not so was very small and was judged and condemned by the large number. Here, however, those congregated and judging in this Council are themselves the ones with the difference in comparison with those earlier oecumenical Council. So neither the procedure of this Council nor its conclusions should be like their procedure,

(1) *Epistolae pontificiae ad Concilium Forentinum spectantes*, ed. G. Hofmann, 3 vols. (Rome, 1940-6) doc. 26., (referred to hereafter as *Ep. pont.*).

(2) *Monumenta Conciliorum generalium saec. XV*, II (Vienna, 1873) p. 753, (referred to hereafter as M. C.).

(3) *Ep. pont.* doc. 88.

but there should be a suitable variation, for, as you are numerous and on your own territory, whereas we are few, you must know what we say and we know what you want " (1). The Greeks on several occasions urged that this point should be settled betimes, proposing that conclusions should depend not on mere numbers of votes but that the two sides, as such, should be equal, so that " the votes of our twenty should have as much weight as the two hundred of theirs " (2). The Emperor and the Patriarch undertook to discuss the difficulty with the Pope and did, in fact, do so. But what arrangement, if any, was arrived at there is no knowing. When the Oriental prelates demanded to be told the result of the conversations, the Emperor and the Patriarch did no more than repeat, ' We have done very well ', and vouchsafed no further details to satisfy their (and our) legitimate curiosity.

In point of fact, as far as we know, there never was a counting of heads throughout the history of the Council. Concord with the Greeks was arrived at in another way. The public sessions produced no unity. In the course of negotiations afterwards the Latins presented the Greeks with *cedulae*, i. e. accurate doctrinal statements, on the Procession, Purgatory, the Eucharist, the primacy. The Greeks considered these among themselves, met the Latins either in informal conversations or in committees to discuss differences and difficulties, and finally accepted, as a Church, the Latin statement with in some cases minor modifications. The decree of union promulgated on 6 July 1439 in the Duomo of Florence was nothing more than those statements put together and rephrased as a decree, with the addition of an introduction and a conclusion. In the event, therefore, whether that was the arrangement that the Pope had arrived at with the Emperor and the Patriarch or not, the agreement was between the two Churches as such, and ' the votes of our twenty did have as much weight as those of their two hundred '. If the majority of the Greeks had refused agreement, it is quite certain that there would have been no union.

Thanks to the *Description* that the copyist, John Plousiadenus, combined with the Greek Acts in his two manuscripts on the Council of Florence and thanks, though in a lesser degree, to the

(1) SYR. VI, 5, pp. 148-9.
(2) *Ibid.* VI, 9, p. 154.

Memoirs of Syropoulus, we know a fair amount of detail on how the Greeks came to agree that there was no essential difference between their doctrine and that of the Latins. Unfortunately we know practically nothing of events on the Latin side. The Latin Acts are lost and, though many a Latin participant must have written an account or a copious diary about the Council, none is known to have been preserved. So what went on behind the Latin scenes is wrapped in mystery. Whether there were many meetings of the Latins alone, and whether in them there was formal voting is not known. It is, however, certain that the machinery for such voting was set up, and because the Council of Florence was different somewhat in composition and purpose from those of Constance and Basel, the arrangements for deliberation and decision were also different.

At Constance the questions as to who should vote and how were fiercely debated. Objection was raised against only bishops and mitred abbots having a deliberative vote, and it was claimed that representatives of bishops and abbots and of chapters and universities, and that masters of theology and doctors as well as the princes and their representatives, should enjoy a like vote, and this was accepted. The members of the Council were divided into four (later, five) 'nations'. From each 'nation' a certain number, clerics and laymen, was selected as the acting committee. Those committees met separately and considered the questions submitted to the Council, communicating to each other their views. When there was a general atmosphere of agreement, the solution was proposed at a general meeting of all the 'nations' and, if approved there, was submitted to, and approved *conciliariter* at, the next session of the Council. In such a procedure, bishops, abbots, masters, doctors, princes and lay representatives would seem to have had the same standing in the deliberations of the Council.

The Fathers of Basel adopted another method. All the members of the Council, no matter their rank, whether prelates, abbots, doctors, monks (about 500 in 1433, amongst whom, by 5 February 1434, there were 105 'mitres', i. e. bishops or mitred abbots), were divided into four 'deputations'. three of them to treat of faith, heresy and peace respectively, the fourth being the 'general deputation'. The four 'nations' (the English did not form a separate 'nation' at Basel) were divided equally between

the deputations. All members had an equal vote. Measures were discussed first in the appropriate deputation, and conclusions were reviewed by a special committee of twelve, three from each deputation. If all four deputations, or at least three, agreed on any matter, that matter went before the full Council, when, of course, though objections could still be raised, its acceptance was practically a foregone conclusion. The number of ' non-mitres ' at Basel always greatly outnumbered the ' mitres ', which gave some justification for Traversari's jibe that the ' voice of a cook has as much value as that of a bishop or archbishop ', and Eugenius' complaint to the princes that, whereas at Constance *extitit permissum ut procederetur per nationes*, in Basel the meanest cleric in the deputations could withstand and prevail by his impudence over cardinal or bishop, and so the prelates retired from the Council till barely twenty-five were left, leaving the field to the fanatics (1). For example, on the question of the site of the unionist council with the Greeks, 353 voted on 5 December, 1436, viz. 3 cardinals, 2 patriarchs, 2 archbishops, 16 bishops, 1 protonotary and 28 abbots; the other 301 who voted were non-mitred.

When the Council met in Ferrara, the method of voting was fixed for the Latins before the Greeks came. This is how Andrea da Santa Croce described it: " In the beginning when the Council was gathered in Ferrara and the Fathers were discussing whether the settlement of business should be by means of ' nations ' or ' deputations ', it was agreed, since the matters under debate would never be brought to a conclusion if all were present together, that the Council should meet in three Estates, i. e. Cardinals, archbishops and bishops; abbots and other Regulars; and clerics who were doctors or who held dignities in cathedral churches, graduates also in theology, and in canon and civil law. It was also determined that the will of any Estate should be said to be ascertained if two thirds of it were in agreement, and nothing was to be considered conciliar unless it had the assent of each Estate " (2). It is to be presumed that in the course of the Council the Estates met regularly (the Pope seems to imply that the Estates had approved each *cedula* separately (3)), but we have knowledge only of three

(1) Raynaldus, ad annum 1436, VIII.

(2) A. L. pp. 256-7. The passage continues: *Sicque, ut concludi conciliariter potuisset, necesse fuerat ut constituta forma auctoritatem preberet.*

(3) *Ibid.* p. 257.

or four occasions when Eugenius convened all the Latins together and of an injunction to the different Estates to meet to select, each of them, four of their number to collaborate with the Greeks in formulating the final decree of union. Indeed it is apropos of that injunction that Santa Croce happily recorded the division into Estates as described in the above quotation. The Estates, it is true, were composed of clerics according to rank. The authority and powers, nevertheless, of the Estates would seem to have been equal, despite the difference of rank, so that theologians and cathedral dignitaries would seem to have had the same vote — no more, no less — as cardinals, archbishops or bishops.

The decree of union was drawn up in the Pope's name. It was read to the full Latin assembly on 4 July, when Eugenius said: " This decree, seeing that it is composed of the *cedulae*, has been approved already by the unanimous vote of all, and so is *ipso iure* approved ". But the first draft of it roused opposition in the Emperor, for it made no reference to him or the Eastern Church. It was pointed out to him that the Bull inaugurating the combined Council on 9 April of the previous year had opened in the same way, but John would not yield till there was added " with the agreement of our most dear son, John Palaeologus, illustrious Emperor of the Greeks, and of the procurators of our venerable brethren the patriarchs and of the others who represent the Oriental Church ". The substance of the decree is to declare the identity of the Latin and Greek faiths in the Blessed Trinity, Purgatory, the Eucharist, and the authority of the pope in the Church. The faiths, therefore, of the two Churches were the same; the rites were of equal standing, dignity and validity.

The decree is signed for the Latins by the Pope: *Ego Eugenius catholice ecclesie episcopus ita diffiniens subscripsi*, 8 cardinals, 2 patriarchs, 2 bishops representatives of Burgundy, 8 archbishops, 50 other bishops, the Archdeacon of Troyes as envoy of Burgundy, 4 heads of Religious Orders, and 41 abbots. For the Greeks the decree bears the signatures of the Emperor, 4 procurators of the eastern patriarchs (one of whom was a simple monk), 15 other metropolitans (3 also as procurators of other bishops), the Russian bishop, 5 staurophoroi — deacons, officials of the church of S. Sophia and a kind of curia of the Patriarch — and 7 heads or representatives of monasteries.

As far, then, as one can judge from history, the Greeks that came to Italy in 1438 had no sense of inferiority as a Church, no feeling of guilt that they had departed from traditional doctrine, no confession of schism. Indeed, it was the other way round. They came rather to act as judges, convinced that the Latins were at least schismatics, if not heretics, in so far as the *Filioque* seemed to be an illegitimate addition to the Creed and a doctrinal error. What is more, they departed home again with much the same convictions, by which I mean to say that, when they admitted the orthodoxy of Latin doctrine on the Trinity, the Eucharist, Purgatory and the primacy, and signed the decree of union to testify to that admission, they were not thereby confessing that their Church had ever been doctrinally in error, they were only asserting that now they had come to accept that the faith of the Latin Church was the same as their traditional faith (which they had not realised before), and so they could unite. They were still, in their own minds, the standard of orthodoxy. Some words of the Patriarch illustrate this. He did not live to see agreement over anything but the Procession of the Holy Ghost, but about that, a few days before his unexpected death, he made the following public statement in a Greek synod: " Never will I change or vary the doctrine handed down from our fathers, but will abide in it till my last breath. But since the Latins [rely on Scripture] ... I both unite with them and am in communion with them " ([1]).

This conclusion may seem to be contradicted by the fact that the decree of union declares the pope to be *doctorem omnium Christianorum*, and to have the power *pascendi universalem ecclesiam*, which means, in fact, that it is he who is the standard of orthodoxy. There are, however, several points worth noting in this regard. (1) Concord was reached on the Procession of the Holy Spirit on 8 June 1439. By 27 June the other three points, as well as a compromise over the *Filioque* as an addition, had been discussed in public and in private and agreed upon. The process was rapid and could not have been very thorough. (2) In the *cedula* on the primacy, and in the decree itself, far more stress is put upon the primacy of jurisdiction. The pope has the primacy, is successor of St Peter, vicar of Christ, head of the Church, father and doctor of all Christians, has the power of

([1]) A. G. p. 438.

pasturing, (convening, also, in the *cedula* but not in the decree), ruling and governing the universal Church. The element of teaching is rather overshadowed in the text by that of governing. (3) The arguments put forward by Montenero mention the usual scriptural texts that are the foundation of the Petrine claims, but the main burden of proof was drawn from the Councils principally and then the Fathers, examples, that is, of papal directives to councils and of popes acting outside of the ' Western Patriarchate ' ([1]). (4) In the discussions, as far as our meagre sources disclose them, there was the same tendency. The objections put forward by the Greeks were about the Emperor's power of convening councils, the undesirability of summoning patriarchs to Rome to answer charges, the area, whether patriarchal or complete, of papal authority and such like, and the Latin answers stressed the jurisdictional rather than the magisterial aspect of the papal prerogative ([2]). In other words, it would seem that the Greeks were concerned rather with the relation of Rome to the other patriarchates than with the position of the pope as such. The controversy about the place of the pope in the Church was, at that time, an acute problem, but it was a Latin problem. For the Greeks ' pope ' meant ' Rome '. Was Rome one of five equals jurisdictionally, or was it, as the seat of St Peter whose successors were the popes, a court of appeal for the whole Church? They had come to Italy believers in the theory of equality. That Rome, by itself and without even consultation with the rest of the Church, let alone discussion in a general Council, had added to the Creed was one of their main grievances in respect of the *Filioque*. They went away, having ackowledged, on the basis of their own Church history (which in this respect was also Latin Church history), that Rome, as the See of Peter and his successors, held a primacy in the universal Church and was a court of universal appeal.

The Latins, at least in theory, regarded the Greeks as both schismatics and heretics. Gerson in his sermon before Pope Alexander (19 June 1409) said: " How large a part [of the human race] are the Greeks, and them evil times have torn away from

([1]) A. L. pp. 231-6.
([2]) A. L. pp. 241-7.

the See of Peter and sullied with the stain not only of schism but also of a certain degree of heresy " (1). Opinion on this point had, of course, not changed by the time of the Council of Florence. It showed itself, however, but little; but it was there. It accounted for the readiness of some Latins to condemn the lack of deference of the Greek Emperor and Patriarch to the papal legate in Venice. It accounted for the various ways in which the Latins tried to assert the superiority of their Church. It accounted for the determination of the Latins in the first public sessions of Ferrara to impose their ideas of procedure on the Greeks and the dissatisfaction felt by some of them (including Andrea da Santa Croce, the writer of the 'Latin Acts'), when the Pope let the Greeks have their own way. It accounted perhaps for why the Metropolitan of Sardis was buried outside the church of S. Giuliano when he died in Ferrara in April 1438, whereas on 11 June 1439 the Patriarch was buried inside the church of S. Maria Novella. Andrea da Santa Croce wrote about this: " So many and such were the signs of his complete return that the Supreme Pontiff ... decreed that he had been admitted to the communion of the Church. With a great cortège of prelates and all the most reverend cardinals assisting ... he was laid to rest in the church of S. Maria Novella " (2). It explains doubtless, also, why the Latins persistently tried to have their *cedulae* accepted without change, though an added reason here would have been that the Latin *cedulae* were far superior to anything the Greeks produced as precise theological statements.

Yet, in spite of all this, the Latins undoubtedly regarded the Greek Church as a Church. They spoke and wrote of it as such in official and unofficial documents, and clearly that was how they thought about it. The Council was convened as a result of previous negotiations carried on as between equals. In Italy there was nothing in the external arrangements to discriminate between the two Churches, In other words, theory and practice were not altogether harmonious. Various factors had led to this anomaly, which are well illustrated in the writings of John Gerson, Chancellor (and often spokesman) of the University of Paris.

(1) *Joannis Gersonii opera omnia*, ed. Lud. Ellies du PIN II (Antwerp, 1706) 134D-135A.

(2) A. L. p. 225.

By the time that Gerson was writing the Western Church had become accustomed to schism, but not, assuredly not, reconciled to it. For thirty years or so there had been pope and antipope, rival courts, rival curias, rival cardinals, and the most thoroughgoing division. Pope excommunicated antipope and *vice versa*, with all supporters and abettors, and the penalty of excommunication thus multiplied (it had, in any case, even before this been used far too freely and often for unworthy purposes) had lost much of its terror. With the rivals for the papal throne both unable and unwilling to put a stop to schism, men looked for a higher authority which might impose peace and unity, and found that authority in the Church, which, at least in emergencies of this type, was thought to be independent of any pope. The solution would be for both ' obediences ' — despite the mutual excommunication — to come together, whether the heads of the ' obediences ' liked it or not. ' The Catholic and universal Church extended over the whole world does not consist in actual obedience to either of the two rivals, but in an humble, devout and pious attitude and promptitude of mind to obey it, as having the authority to rule in the place of Christ on earth, which can rightly and canonically be brought together, even if the two rivals either oppose that from malice or ignore it " [1]. Gerson wrote the above to prepare the ground for the Council of Pisa, which met on the initiative of cardinals of both obediences (1409). The Council of Pisa unfortunately did not end the schism (though Gerson for a time thought it had done so), but its failure did nothing to shake the general conviction that peace and unity would come only through a council, as indeed it finally did through the Council of Constance. But if a general council was the cure for the Latin schism, it could be the cure too for the Greek schism especially as the Greeks insisted on a council as the only means of achieving union. Gerson in the sermon he addressed to the King of France, entitled *De pace et unione Graecorum*, while he was still sanguine about the effects of the Council of Pisa and in view of the next council decreed to be held within three years, among many other pertinent things said: ' Men of good will ought to work valiantly that the Council which has been decreed should be held within

[1] Z. Rueger, *Le " De auctoritate concilii " de Gerson*, in Revue d'Histoire Ecclésiastique LIII n. 4 (1958) p. 792.

the three years. And because the Greeks can and wish to join in, there is (so it would appear) no more apt arrangement for the peace of which we speak than the said council should be, nor could this business be accomplished in any better way, just as the last Council was necessary for the peace of the Latins " (1).

In the Council of Pisa (as later in the Council of Constance) the contending Latin parties met as equals and without previous formalities, the various mutual excommunications notwithstanding. The same attitude was extended, or tended to be extended, to the Greeks, for, after all, the Latin Church divided by schism had been no happier a spectacle than the universal Church divided by schism. In his sermon before Alexander V, the antipope of Greek origin, Gerson had called the Greeks both schismatics and heretics, but he straightway went on to say that, though the Latin Church was ' purer and more stainless' because of the promise to St Peter, still it " had been sadly stricken by many, long and violent schisms both frequently in days gone by and in our day " (2). And, even if the Greeks had the stain of ' a certain degree of heresy ', there were nevertheless excuses, and judgement on them should be mild. " If they [the Greeks] allege that they were not sufficiently invited or that they appeal from that decision [i. e. about the Holy Spirit] to a general council of both Latins and Greeks, for this they ought not to be held as pertinaciously obstinate or anathematised. Here careful consideration should be given to what they wish to say; or a suitable means should be found of reducing everything to harmony, not insisting on the thorough proof (*probatione omnimoda*) of the truth of this article against them; for men, who want to fight back, would hardly be convinced " (3).

That attitude of mind, and the appeal to *epikeia* (i. e. not insisting on the letter of the law), were not confined to Gerson, who in his writings very frequently uses both the word and the idea. He was doing no more than express the thought of the University of Paris and of a larger world outside, for it would have been impossible to restore peace to the divided Latin Church without some spirit of concession. So the Greeks benefited from

(1) *Joannis Gersonii* etc. II 152C.
(2) *Ibid.* 135A.
(3) *Ibid.* 147C.

an indulgence that the Latins had first to evoke for themselves. That was the more easy as relations between East and West had never for long been broken off. Time and again in the XIVth century ambassadors had gone between the court of Constantinople and the papal court. Their main mission had been military aid for the East, but that message was always softened by parleys about Church union, the popes usually insisting on it as a preliminary condition, the emperors holding out hopes of it, but through a general council. In 1397, when Constantinople was in imminent danger from the Turk, Manuel II's appeal to the West produced not only a small French force under Boucicaut, but letters from Pope Boniface IX to the Church (1398, 1399) urging that, though Manuel was not within the obedience of the Roman Church, yet help must be accorded to him as a Christian. Manuel himself toured the courts of Europe from 1400 to 1402 soliciting aid. At about the same time western humanism became enamoured of Greek letters. Manuel's agent, Manuel Chrysoloras, was invited to teach Greek in the *Studio* of Florence in 1396. From then on the passion for Greek learning grew apace. More and more centres in Italy taught it; Italians began to go to Constantinople to study, Greeks to come to Italy to teach.

All these contacts tended to put the Greeks in a class apart. Schismatics and heretics they might be, but with a difference. The Council of Basel had inadvertently included in the preamble to the decree *Sicut pia mater* a phrase that offended the Greeks, for it seemed to put them on the level of the Hussites: " to extinguish completely as much the recent Bohemian discord as the ancient Greek one " [1]. First the Council's envoys in Constantinople, and then the Council itself, did not hesitate to disclaim any suggestion of equality between the two and to change the offending wording. The eastern heresy and schism were old and in any case had never been formally condemned; the Greeks of the day were not the instigators; they appealed to a general council, which was for contemporary Latins high orthodoxy; to them " we Latins owe much " [2]. Converts from the Greek Church

[1] Eugenius was enthusiastic to bring the Greeks to a General Council; but, when he heard that the Council of Basel had invited the Hussites, he dissolved it forthwith.

[2] *Ibid.* 136A.

to the Latin Church, of whom there was a fair number in the latter part of the XIVth century, would seem to have been subjected to no fixed formalities. It is to be presumed that they made a profession of faith, but there is no record of it anywhere, still less of any abjuration of heresies (1), though the Latins did not doubt about the need of such — Pope Urban V in a letter of 18 April 1365 congratulated Maximus Lascaris on having understood " that the ancient schism of the Greeks is damnable and cut off from participation in divine grace ", and on having been converted to the Roman Church " outside of which there is no salvation " (2).

The same Pope Urban V in 1370 — before the Great Schism of the West — in a reply refusing to the expectant Greeks the convocation of a general council, gave as his reason, " lest there be brought into the examination of doubt and prying discussion points in which you differ from the Westerns and not a few eastern faithful, though, according to the faith and teaching of the holy Roman Church, these are known to be certain in that they have been approved by the evidence of Holy Scripture, by the sayings and opinions of the holy Latin and Greek doctors and by apostolic faith " (3). Eugenius IV — after the Great Schism — was less unbending. In the summer of 1434, while he was arranging with the Byzantine Emperor for a council in Constantinople, the Council of Basel was in negotiation with Greek envoys for a council in Italy. Both succeeded. The Baseler, having learnt of Eugenius' step, rejected it, because, as they had no intention of being dissolved in favour of a new council, a synod in Constantinople could have been only a local council; but in any case " it seemed most unsuitable that a universal synod should be held in Constantinople by which there would be defined what was to be held as of Catholic faith " (4). Eugenius did not share their view, though in his zeal for union and peace " it does not matter ", he wrote,

(1) The Council of Florence never mentioned abjuration of heresies; the decree of union was, of course, a profession of faith. After the heat engendered by Palamism in Constantinople the Greeks had been demanding an abjuration of heresies from converts from Latinism.

(2) Quoted by O. HALECKI, *Un Empereur de Byzance à Rome* (Warsaw, 1930) doc. 5, pp. 363-4.

(3) RAYNALDUS, ad annum 1370 III.

(4) M. C. II p. 785.

" where and by what means union ensues " so long as it does ensue. He would have preferred a general council in Constantinople where, as was laid down in the agreement made by him with John VIII. Latins should have complete freedom to propose, argue, prove their views, and Greeks should have a like freedom: " Also that the prelates and others who had come together from both sides should use the method of disputation, proposing and replying as above, and, as is the custom of those disputing, supporting their arguments with texts from the Gospels and the other sacred writings and also from the holy Fathers and Doctors. Also that whatever shall be concluded by common agreement of both of the two sides about the differences that exist between the two Churches should be inviolably observed by each side and put into execution to be inviolably observed and preserved intact under the necessary penalties and censures by all the subjects of the two Churches, both Western and Eastern " (1). That agreement he recommended to the Council of Basel and, while accepting their solution as a second best if they would not follow his way, he urged that " a legate of the Apostolic See with prelates and other of our most learned men be sent to the city of Constantinople, where the prelates and other notables of the Greeks with the Emperor and the Patriarch should meet in a similar way, and there by the method of disputation, just as at an earlier time was done in the sixth Council, with the truth made plain, each of the two Churches should reach the desired result of union and peace " (2).

Apart from siting the council in Constantinople, Eugenius was proposing to do no more than what Martin V had been prepared to do after John VIII had rejected all suggestion of a token-council, when he agreed to a council with the Greeks in Italy " peaceful, apostolic, canonical, without force or contention, free " (3). It was what the Council of Basel, the inheritors of Martin's pact with the Greeks, whose terms were defined in the Baseler decree *Sicut pia mater*, was arranging - - a general council where ' without force ' and ' free ' should mean " that each may freely declare his judgement without hindrance or violence from anyone ", and where " the Emperor of the Greeks and their Church should have

(1) *Ibid.* p. 704. Cf. also pp. 761, 791.
(2) Letter to Basel of 15 Nov. 1434, M. C. II p. 763-4.
(3) *Ep. pont.* doc. 26.

its honours, that is, those that it had at the time when the present schism arose, provided always that the rights, privileges and honour of the Supreme Pontiff and the Roman Church and of the Roman Emperor be respected and, if any doubt should arise, that it be submitted to the decision of the aforesaid general council " (1).

When the Council of Basel split over the question of the unionistic council, Pope Eugenius IV, by the Bull *Salvatoris et Dei nostri* of 30 May 1437, undertook to carry out the provisions of the decree *Sicut pia mater* (2), which he had, in any case, approved two years before. The result was the coming of the Greeks to Italy and the Council of Ferrara-Florence. There can be little doubt that, in the atmosphere engendered by the schism in the Latin Church, Eugenius IV, the Fathers of Basel, (the inheritors, both, of the thought of Martin V), and, of course, the Greeks themselves considered the Oriental metropolitans present at the meetings in Ferrara and Florence as true members of the Council, and that both Greeks and Latins in Ferrara and Florence thought their Council oecumenical. The Emperor (3), the Patriarch (4), Mark Eugenicus (5), Scholarius (6) and others, even before the proclamation of the decree of union declared it so. Eugenius held it to be the continuation of the Council of Basel. At the inauguration of the combined Council on 9 April 1438 he said: " We decree and declare, with the assent of the said Emperor and Patriarch and of all those here in the present synod, that it is a holy, universal, that is, oecumenical synod in this city of Ferrara ... " (7). On the occasion of its transfer to Florence his Bull declared: " We should have desired indeed that this universal Council which we initiated in this city, should have continued in the same... [But] with the approval of our most dear son, John Palaeologus, Emperor of the Greeks, and of our venerable brother Joseph, Patriarch of Constantinople, and with the approbation of the sacred Council, as from now we transfer ...

(1) M. C. II pp. 755-6.
(2) *Ep. pont.* doc. 135.
(3) A. G. p. 432.
(4) A. L. p. 31.
(5) SYR. VI, 5, p. 148.
(6) A. G. p. 430.
(7) Bull. *Magnas omnipotenti deo, Ep. pont.* doc. 135.

this oecumenical, that is, universal synod from this city of Ferrara to the city of Florence ... " (1) And, of course, the Bull of union of 6 July 1439 hails it as oecumenical with triumph: 'Let the heavens rejoice and the earth exult' that there had been broken down "the middle wall of partition that was dividing the Western and Eastern Church ... For, behold, western and eastern Fathers ... joyous and prompt came together ... to this sacred oecumencial Council", wherein "after long and painstaking investigation, finally by the mercy of the Holy Spirit they have reached this most desired and most holy union" (2).

J. GILL, S. J.

(1) Bull. *Decet ycumenici concilii*, *Ep. pont.* doc. 160.
(2) Bull. *Letentur celi*, *Ep. pont.* doc. 176.

Das letzte ökumenische Einigungskonzil theologisch gesehen

In der vom Päpstlichen Orientalischen Institut herausgegebenen Sammlung « Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores » ist im Jahre 1944 der lateinisch verfasste Traktat « Libellus De ordine generalium conciliorum et unione Florentina » des lateinischen Erzbischofs von Kreta Fantinus Vallaresso erschienen (1). In dieser Abhandlung, deren Verfasser sich als Theologe zwar nicht messen kann mit den theologischen Grössen jenes Konzils — z. B. mit einem Torquemada auf lateinischer, mit einem Bessarion auf griechischer Seite —, ist aber doch manches theologiegeschichtlich Bemerkenswerte enthalten. Ja, diese Abhandlung ist der einzige zeitgenössische Versuch, das Florentiner Einigungskonzil in einen theologiegeschichtlichen Gesamtrahmen zu stellen (2).

Besonders zwei Umstände sind beachtlich: 1. wie hier der Versuch gemacht wird, das Florentinum in die Reihe der ökumenischen Konzilien als ihre Fortsetzung zu stellen; und 2. was Fantinus als Augenzeuge kurz berichtet über die Einberufung des Konzils und den Gang der Verhandlungen zwischen Lateinern und Griechen, den Lateinern, die sich um Papst Eugen IV. (1431-1447) scharten, und den Griechen, die unter Führung des Kaisers Johannes VIII. Palaiologos (1425-1448) und des Patriarchen von Konstantinopel Joseph II. (1416-1439) die kirchliche Einheit von Ost und West erstrebten. Diese beiden Punkte sollen hier etwas eingehender dargelegt und theologisch untersucht werden.

(1) Vol. II, Fasc. II, Herausgegeben vom Verfasser dieses Artikels, Rom 1944.

(2) Bezüglich seines geschichtlichen Rahmens siehe: J. Gill S. J. *The Council of Florence*, Cambridge 1959.

I. – DAS KONZIL VON FLORENZ ALS ÖKUMENISCHES KONZIL

Unser Gewährsmann, Fantinus Vallaresso, berichtet, dass seit der Zeit des Apostels Petrus ein allgemeines oder ökumenisches Konzil « pro Christi fide firmanda pariter et augenda » (1) in den Jahrhunderten der Christenverfolgungen nicht stattgefunden habe; wohl aber seien örtliche Synoden, « particulares sive topicae, hoc est locales synodi » (2) zusammengetreten. Erst seit Papst Silvester und Kaiser Konstantin dem Grossen habe die « libera facultas » (3) bestanden, die Kirche der Christen auf einem allgemeinen oder ökumenischen Konzil (« concilium generale sive ycumenicum ») (4) zu versammeln.

Was versteht nun Fantinus unter einem ökumenischen Konzil? Aus der soeben erwähnten Zusammenstellung von « generale sive oecumenicum » gewinnt man den Eindruck, als ob « generale » (« allgemein ») und « oecumenicum » (« ökumenisch ») für ihn ganz dasselbe bedeuteten. Gleich anschliessend aber unterscheidet er genauer zwischen drei Arten von Konzilien, die im Verlauf der Jahrhunderte zusammengekommen sind: « Aliqua fuerunt ycumenica et universalia ex utriusque ecclesie congregatione conflata. Aliqua fuerunt generalia, universalem ecclesiam representantia, per Romanam ecclesiam canonice congregata, et aliqua topica sive particularia » (5). Es werden also drei Arten von Konzilien unterschieden: 1. ökumenische und universale unter Beteiligung beider Kirchen; 2. allgemeine, die die universale Kirche vertreten und kanonisch durch die römische Kirche einberufen sind; und 3. örtliche oder besondere Konzilien. Über die zweite und dritte Kategorie will Fantinus nicht sprechen, sondern nur über die an erster Stelle genannte. Ohne Zweifel ist für ihn diese Art von Konzilien die wichtigste und – wie er kurz zuvor angedeutet hatte – die feierlichste (6). Beachtlich aber ist, dass für ihn nicht

(1) Fantinus Valaresso, Kapitel II; a. a. O., S. 5, 15-16.
(2) 5,24.
(3) Kap. III; 5,30.
(4) 5,31.
(5) 6,2-4.
(6) 5,30: « sollempniter ».

nur die eigentlich ökumenischen Konzilien allgemein sein und die universale Kirche vertreten können, sondern auch die an zweiter Stelle genannten.

Unter ökumenischem Konzil versteht Fantinus, wie gesagt wurde, ein Konzil, das unter Beteiligung beider Kirchen stattfindet. Unter « beiden Kirchen » (« utraque ecclesia ») versteht er die lateinische und die griechische. Im gleichen Sinne spricht er von der westlichen und der östlichen Kirche (1). Doch charakterisiert er die ökumenischen Konzilien auch noch in anderer Weise. Als ihren Zweck gibt er an, dass sie « pro sancte unionis materia » (2) versammelt worden seien. Er behauptet, bis zum Florentinum einschliesslich hätten nach lateinischer Rechnung 9 ökumenische Konzilien stattgefunden, nach griechischer Rechnung aber nur 8, da die Griechen das 8., gegen Photius abgehaltene Konzil nicht anerkennten (3). Dann gibt Fantinus eine kurze Beschreibung jener Konzilien, die er für ökumenisch ansieht. Er rechnet zu ihnen das Konzil von Nizäa, das 1. von Konstantinopel, die Konzilien von Ephesus und von Chalzedon, das 2. und 3. Konzil von Konstantinopel, das 2. Konzil von Nizäa. Ferner handelt er ausführlicher vom 3. ökumenischen Konzil von Konstantinopel, das gegen Photius im Jahre 869-870 einberufen wurde, das aber die Griechen nicht annehmen (4). Als neuntes und letztes ökumenisches Konzil nennt Fantinus das Florentinum (5). Das 2. Lyoner Konzil vom Jahre 1274 aber zählt Fantinus nicht. Bezeichnend ist seine Begründung dafür: « Sed quia huiusmodi unio quinque vel sex annis tantummodo perduravit, potest pro nichilo reputari » (6).

Beachtenswert sind die Gründe, die Fantinus geltend macht, um zu erklären, warum seit dem Photianischen Konzil bis zum

(1) G. Hofmann S. J. hat die merkwürdige Tatsache festgestellt, dass, obschon in Florenz nicht nur eine Einigung mit der griechischen Kirche zustandekam, sondern auch mit der armenischen, koptischen (auch äthiopischen) und syrischen Kirche, gleichwohl in den Dokumenten des Konzils nur die griechische Kirche als « Ecclesia Orientalis » bezeichnet wird: *Notae historicae de terminologia theologica Concilii Florentini, Gregorianum* 20 (1939), S. 257-263; 260-261.

(2) Kap. IV; 6,12.

(3) 6,9 ff.

(4) Kap. V ff.; 6,23 ff.; Kap. XVII; 14,27 ff.; Kap. XIX; 17,30 ff.

(5) Kap. XXI ff.; 19,5 ff.

(6) Kap. XVIII; 17,15 ff.

Florentinum kein ökumenisches Konzil zustande gekommen sei. Als ersten Grund führt er an, dass bis zum Papst Leo IX. (1049-1054) « non fuerat error sive divisio aut heresia in ecclesia suscitata, ex quo synodus universalis debuerit congregari » [1]. Als Grund für die darauf folgende Zeit (« quo Constantinus Monomachus cum Michaele Constantinopolitano patriarcha diviserunt se a Romana ecclesia ») [2] aber gibt er an, dass « durante divisione et schismate supradicto, non potuit ycumenica synodus congregari, quia orientalis ecclesia non obediebat Romano pontifici, sine cuius auctoritate huiusmodi concilia secundum sacros canones congregari non possunt » [3]. Grund für ein ökumenisches Konzil ist also nach Fantinus Irrtum, Trennung oder Irrlehre, mit anderen Worten Schisma oder Häresie. Als Zweck aber nennt er dementsprechend — neben dem mehr allgemeinen Zwecke der Bestärkung und Mehrung des Glaubens — insbesondere « unitatem ecclesie et pacem totius populi Christiani » [4].

Ein ökumenisches Konzil besagt also nach unserm Autor eine Kirchenversammlung, die die Einheit des ganzen Christenvolkes im Auge hat. Und als Teile dieses Christenvolkes werden ausdrücklich genannt « utraque ecclesia, orientalis scilicet et occidentalis » [5]. Mag auch an sich etymologisch « *οἰκουμένη* (*γῆ*) » einfachhin die bewohnte Erde sein, « der Erdkreis », « orbis terrarum »; geschichtlich verstand man unter Ökumene den in urchristlicher Zeit bekannten Erdkreis [6], den die im Blickfeld eines antiken Juden, Römers und Griechen liegenden, sich um das Mittelmeer gruppierenden Völker bewohnten; und in späterer Zeit verstand man dann darunter das west- und oströmische Reich zusammengenommen.

Überraschend wirkt die doppelte Behauptung, dass in der Zeit nach Beilegung des Photianischen Schismas zuerst ein ökumenisches Konzil unmöglich gewesen sei, da keine Trennung oder Irrlehre zu überwinden war, später aber, nach vollzogener Trennung

(1) Kap. XX; 18,22-23. Man beachte, dass Fantinus nichts von einem zweiten Schisma des Photius weiss.

(2) 18,24-25. Konstantin IX. Monomachus: 1042-1054; Michael Cerularius: 1043-1059.

(3) 18,26-28.

(4) 5,15-16; 18,30-31.

(5) Kap. XXI; 19,16-17; vgl. Kap. XXIII; 21,1.

(6) Vgl. Luk. 2,1.

und solange sie andauerte, weil die östliche Kirche dem römischen Bischof nicht gehorchte. Fantinus bekräftigt dies noch durch die weitere Bemerkung: « Et ex ea re, stante divisione predicta, non valebant insimul convenire, quousque venit plenitudo temporis, quo deus misericors utriusque partis animos excitavit ad unitatem ecclesie et pacem totius populi Christiani » (1). Diese Wiedervereinigung ist für unseren Bischof « res mirabilis, ... divinitus inspirata et omni memoria digna » (2).

Überraschend oder auch befremdlich wirkt insbesondere die zweite Behauptung, dass mit der Trennung zwischen christlichem Osten und Westen, da das Gehorsamsband zwischen östlicher Kirche und römischem Bischof zerrissen war, ein ökumenisches Konzil unmöglich geworden sei. Hat etwa die Kirche durch die Trennung ihre Ökumenizität eingebüsst? oder wenigstens die Möglichkeit einer ökumenischen Vertretung? Und warum sollte dies nicht schon bei der Abtrennung der Nestorianer und Monophysiten, sondern erst bei Abtrennung der Griechen geschehen sein? Ist die reelle Möglichkeit, ökumenische Versammlungen abzuhalten, nicht eine unveräusserliche Eigenschaft der Kirche, die ihr nicht genommen werden kann? auch nicht durch Irrlehre und Spaltung? Ist es aber nicht andererseits eine augenscheinliche Tatsache, dass mit der Trennung — und besonders eines so wichtigen Teiles der Christenheit wie des fast gesamten christlichen Ostens — ein Zusammenkommen der Vertreter des christlichen Ostens wie Westens unmöglich wurde, dass also die Kirche als Gesamtheit tatsächlich etwas an Ökumenizität eingebüsst hat? Wie ist dies aber möglich, wenn die Kirche in ihrem Wesen unüberwindbar und unverletzlich ist?

Die Lösung dieses Problems hat in der katholischen Theologie zu einer genaueren Unterscheidung geführt zwischen dem, was an der kirchlichen Ökumenizität oder Universalität wesentlich und unverlierbar ist, und dem, was den Bedingungen der Menschheitsgeschichte unterliegt und wo durch Schisma und Häresie ganz konkrete und schmerzliche Verluste möglich und im Verlauf der Kirchengeschichte wirklich geworden sind. Auf der Linie der theologischen Lösung dieses Problems liegt auch die von Erzbischof Fantinus gemachte und von uns eingangs vermerkte, aber leider

(1) 18,28-31.
(2) 18,31-32.

nicht näher erklärte Unterscheidung zwischen: 1. ökumenischen und universalen, mit Vertretung beider Kirchen abgehaltenen Konzilien und 2. allgemeinen, die universale Kirche darstellenden Konzilien; eine Unterscheidung, die auf den ersten Blick unklar und nicht folgerichtig erscheint. Doch steht hinter dieser Unterscheidung die bei Fantinus noch undeutliche Erkenntnis, dass — auch wenn ein im geschichtlichen Sinne ökumenisches Konzil durch die wirkliche Abtrennung eines Teiles, ja eines Grossteiles der Kirche nicht mehr möglich ist, da die Kirche in ihrer geschichtlich bedingten Ökumenizität eine Einbusse erlitten hat — dennoch ein im theologischen Sinne allgemeines Konzil möglich sein muss, d. h. ein Konzil, das jeweils alle örtlichen, mit dem Bischof von Rom verbundenen und nicht von ihm durch Spaltung oder Irrlehre getrennten Kirchen vertritt (1). Und in der Tat hat es in der katholischen Kirche, auch nach vollzogener Spaltung zwischen Ost und West, eine ganze Reihe solcher Konzilien gegeben.

Wenn Fantinus zur Zeit, als er gleich nach dem Konzil von Florenz seine Abhandlung verfasste (2), unter Voraussetzung dieses zu stark geschichtlich gebundenen Begriffes eines ökumenischen Konzils urteilt, dass bei Fortdauer der Spaltung ein ökumenisches Konzil unmöglich sei, so kennt er doch dieser Erwägung gegenüber bereits das theologische Korrektiv, d. h. einen mehr theologisch ausgerichteten Begriff eines allgemeinen, die ganze Kirche darstellenden Konzils, obschon er es versäumt, konkrete Beispiele solcher Konzilien zu nennen.

Es mag in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, dass umgekehrt in neuerer Zeit auch östliche, von Rom getrennte Theologen die Möglichkeit eines ökumenischen Konzils ohne Beteiligung der römisch-katholischen Kirche — ja sogar ohne Beteiligung der Protestanten — in Frage stellen (3).

(1) Das begriffliche Gegenstück zu einem solchen « pan-römisch-katholischen Konzil » ist auf der Seite der getrennten Ostchristen rein geschichtlich betrachtet das « panorthodoxe Konzil » — das aber in Wirklichkeit nie existiert hat.

(2) Im Jahre 1442: Kap. LXXIII; 95,3.

(3) Der griechische Theologe D. BALANOS verweist in seiner auf dem ersten Kongress « für orthodoxe Theologie » 1936 gehaltenen Rede « Zu dem Problem der Einberufung einer ökumenischen Synode » auf mehrere russische Theologen (z. B. den Metropoliten Filaret, « den russischen Dogmatiker Antonius », Muraviev), ohne jedoch ihre Meinung zu teilen:

War nun aber das Konzil von Florenz nicht nur im geschichtlich bedingten Sinne, wie Fantinus an der oben angeführten Stelle es bestimmt, d. h. bestehend aus den Vertretern des christlichen Ostens wie Westens, sondern auch im theologischen Vollsinne ökumenisch? Um auf diese Frage eine klare theologische Antwort geben zu können, müssen wir zuvor die der Union voraufgehenden Verhandlungen zwischen Griechen und Lateinern und den Gang des Meinungsaustausches, d. h. der Verhandlungen auf dem Konzil selbst betrachten.

II. – EINBERUFUNG DES KONZILS UND GANG DER VERHANDLUNGEN

Fantinus ist hier ein qualifizierter Augenzeuge. Er kann sagen: « Et quoniam prestante domino ego omnia gesta in re ipsa vidi, qui presens ad cuncta interfui, verum testimonium de hiis facere possum, quia iuxta evangelicum dictum: ' Qui vidit testimonium perhibuit, et testimonium eius verum est ' » [1].

« Dieser Meinung beitreten hiesse aber zugeben, dass die orthodoxe Kirche nicht die eine, heilige, katholische, apostolische Kirche ist, sondern nur eine von der Gesamtkirche ausgeschiedene Teilkirche, der das offizielle Organ zur autoritativen Formulierung ihrer Lehre fehlt. Eine solche Kirche aber würde nicht die wirkliche, von dem heiligen Geist geleitete Kirche sein, sondern nur eine von den vielen religiösen Körperschaften ». Siehe *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, 29 novembre-6 décembre 1936, publiés par les soins du Président Prof. Hamilcar S. ALIVISATOS. Athènes 1939, S. 264. H. ALIVISATOS seinerseits fragt in seinem Vortrag (« Ist die Einberufung einer ökumenischen Synode möglich? »), wer einzuladen sei, und meint: « Fällt die Entscheidung so, dass die übrigen christlichen Kirchen nicht einzuladen sind, dann entsteht die Frage, ob es möglich ist, eine Synode, an der 3/4 der Christenheit nicht teilgenommen hat, als ökumenische Synode zu betrachten » Ebenda, S. 260. Vgl. auch die neuesten Ausführungen des gleichen Autors: *Irénikon* 32 (1959), S. 93-98 (aus *Vima*, 1. Febr. 1959): und [illegible] *Les deux régimes dans l'Église unie avant le schisme*, im Sammelwerk *L'Église et les Églises*: 1054-1954, Chevetogne, 1954-1955, Band II, S. 105-116. Alivisatos vertritt den Standpunkt, dass ein ökumenisches Konzil im Augenblick unmöglich ist (vgl. unten S. 298f.) und dass nur eine « panorthodoxe » Synode einberufen werden könnte. Siehe zur Frage auch V. SOLOVIEV, *Geschichte und Zukunft der Theokratie*, Buch I, I, Werke (russisch, 1. Auflage, Petersburg), Band IV, S. 232 ff.; 234.

[1] 19,1-3; vgl. Joh. 19,35.

Fantinus berichtet, dass unter Papst Eugen IV. (1431-1447) der byzantinische Kaiser und der Patriarch von Konstantinopel zu Eugen und der von diesem gebilligten Synode von Basel « suos sollempnes oratores » (1) gesandt habe « cum pleno mandato ad practicandum pro unione fienda ecclesiarum Christi » (2). Diese Beauftragten oder Bevollmächtigten stellten u. a. besonders drei Forderungen, von denen die erste die wichtigste ist; die beiden anderen Forderungen aber betrafen nur Ort des Konzils (im Osten oder Westen) und Kostenübernahme sowie Waffenhilfe für das von den Türken, den « Ungläubigen » bedrohte Konstantinopel.

Die erste Forderung lautet: « Quod fieret synodus ycumenica et universalis ex utriusque ecclesie, orientalis scilicet et occidentalis, congregatione in loco eis habili et convenienti, quoniam imperator Constantinopolitanus et patriarcha personaliter interesse volebant, cum auctoritate plenaria tocius orientalis ecclesie; promittentes, quod si hoc fieret, omnino unio sequeretur; quoniam, quicquid esset per ipsam synodum diffinitum, ab omnibus firmiter et reverenter reciperetur pro catholica veritate » (3).

Diese erste Forderung hat deshalb eine grosse Bedeutung, weil sie gleichsam die Grundlage für das Einigungskonzil von Ferrara-Florenz (1437/8-1439) bleibt und vom Unionsverlangen, bzw. Unionswillen der Griechen Zeugnis gibt. Wir besitzen aber ausserdem ein Dokument, das diesen Unionswillen noch ausdrücklicher bezeugt: das Dekret der feierlichen allgemeinen Sitzung vom 9. April 1438 zu Ferrara, verfasst vom Papst, und von diesem und vom 9 Kardinälen unterzeichnet; es enthält die gemeinsame Erklärung aller lateinischen und griechischen Konzilsteilnehmer, dass die Versammlung ein ökumenisches Konzil sei: « Ecce enim Occidentales et Orientales populi diu ab invicem separati unum concordie et unitatis fedus inire festinant, et qui a seipsis longo se dissidio avulsos, ut equum erat, moleste ferebant, post multa tandem secula ipso utique auctore, a ' quo omne datum optimum provenit ' [Jak. 1,17], sancte unionis desiderio corporaliter hoc in loco conveniunt ».

(1) Kap. XXI; 19,12.

(2) 19,13-14.

(3) 19,16-21; vgl. G. Hofmann S. J., *Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, I, Rom 1940, Dokument 29 und 26.

Dann spricht der Papst von der mit den Griechen vereinbarten Verlegung des ökumenischen Konzils von Basel nach Ferrara und fährt fort: « Omni igitur modo et forma, quibus melius possumus, decernimus et declaramus, accedente consensu dictorum imperatoris et patriarche omniumque in presenti existentium synodo, sacram esse universalem seu ycumenicam synodum in hac Ferrariensi civitate omnibus libera et secura, sicque dictam synodum ab omnibus reputari et appellari debere, in qua sine ulla rixosa contentione et pertinacia atque cum omni caritate sacrum hoc unionis negotium tractandum et deo propitio, ut speramus, felici fine claudendum est una cum sanctis operibus reliquis, ad que peragenda synodus ista noscitur instituta » ([1]).

Nach vielen Schwierigkeiten kam die (für beide Teile zumindest im geschichtlichen Sinne) ökumenische Versammlung von Griechen und Lateinern unter Führung des römischen Papstes, des byzantinischen Kaisers und des Patriarchen von Ostrom zustande. Subjektiv waren Griechen wie Lateiner davon überzeugt, von Anfang an einem ökumenischen Konzil beizuwohnen. Aber vor dem Abschluss der Union blieb dieses Konzil objektiv für die Griechen in einem Zwischenstadium, weil eigentlich nur auf einem an sich recht problematischen Versprechen und — wie Papst Eugen dies andeutet — auf der Hoffnung begründet. Für die Lateiner war dies anders. Sie konnten und mussten dieses rechtmässig vom Papst einberufene Konzil von Anfang an als allgemeines betrachten, wenigstens im Sinne der von Fantinus gemachten Unterscheidung eines « concilium generale, universalem ecclesiam representans », auch rein äusserlich als « concilium oecumenicum et universale ex utriusque ecclesie congregatione conflatum », wenn auch noch nicht gleich von Anfang an *für beide Seiten in gleicher Weise im geschichtlich und zugleich theologisch vollen Sinne* als « concilium oecumenicum et universale ex utriusque ecclesie congregatione conflatum ».

Wenn wir sagen, dass die Lateiner eine solche Unterscheidung machen konnten und mussten, so wollen wir jedoch keineswegs behaupten, dass sie es auch immer tatsächlich und stets in ausdrücklicher Weise getan haben. Im Gegenteil scheint aus ihrem praktischen Verhalten gegenüber den Griechen hervorzugehen, dass

([1]) *Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, Herausgegeben von G. HOFMANN S. J., II, Rom 1944, S. 21-23: lateinischer und griechischer Text.

sie sich im allgemeinen keine Rechenschaft darüber gaben, in welchem genauen theologischen Sinne die Griechen, auf Grund der schon damals klar erkannten und von Fantinus und anderen zum Teil geltend gemachten ekklesiologischen Prinzipien, gleich von Anfang an als volle Mitglieder des ökumenischen Konzils angesehen werden konnten. Unsere heutige präzis gefasste Fragestellung des Problems gab es damals noch nicht.

Das Versprechen der Griechen, nach dem Zustandekommen der gewünschten Versammlung die von dieser aufgestellten Definitionen anzunehmen, war aus mehreren Gründen recht unsicher. Wenn man die vorhergehenden Jahrhunderte der Kontroverse zwischen Griechen und Lateinern überschaut, in denen die Griechen sich im Gegensatz zu den Lateinern immer mehr als alleinige Hüter der Rechtgläubigkeit ansahen, so besteht Grund zu vermuten, dass die grosse Mehrheit der Griechen, die zum Konzil kamen, im guten Glauben der Überzeugung war, dass ein ökumenisches Konzil, durch den Geist Gottes inspiriert, nur im Sinne ihrer östlichen überlieferten Lehre entscheiden könne. Wenn nun aber das Konzil gegen diese entscheiden würde — z. B. in der Frage vom Ausgang des Hl. Geistes vom Sohne oder in der Frage des römischen Primats —, was würde dann aus der sicher gehofften Union? Wer zum Konzil kam, war sich irgendwie — wenigstens im allgemeinen und in unklarer Weise — der trennenden Lehrunterschiede bewusst (1). Ebenso mussten die Griechen aus der vergangenen Geschichte ihrer Beziehungen zu Rom wissen, dass der römische Papst das zweite Rom dem ersten nicht nur als nebengeordnet, sondern als untergeordnet betrachtete. Schon bei ihrer

(1) Sehr aufschlussreich ist die während des Konzils (am 13. und 14. April 1439) gehaltene Rede Bessarions, der nunmehr, d. h. erst jetzt erkannt hat, dass die Einwürfe der Griechen gegen die Lateiner wegen des « Filioque » zu Unrecht bestehen und die Griechen daher keinen Grund mehr haben, vor der Gemeinschaft mit den Lateinern zurückzuschrekken. BESSARION NICAENUS, S. R. E. Cardinalis, *Oratio dogmatica de Unione*, *Concilium Florentinum Documenta et Scriptores*, Herausgegeben von E. CANDAL S. J., Rom 1958, S. 5; 7-8; 67. Vgl. ebenfalls das Geständnis Bessarions, dass er zusammen mit seinen Landsleuten während des Konzils aus Vaterlandsliebe und Ruhmsucht den Kampf gegen das « Filioque » noch fortsetzte, als er schon von seiner Grundlosigkeit überzeugt war: Rede Bessarions *De Processione Spiritus Sancti* ad Alexium Lascarin Philanthropinum, PG 161, 337C-340A.

Ankunft in Italien wurde ihnen dies wieder schroff und eindringlich ins Gedächtnis zurückgerufen anlässlich leidiger Etiquette- und Zeremonienfragen, wie es z. B. der Fusskuss des Papstes war, den man vom Konstantinopler Patriarchen verlangte, oder der Streit um die Anordnung der Sitze im Konzilsraum. Man denke auch an die Tatsache, dass die Lateiner während der Dauer des Konzils früh morgens allein zelebrierten — die Griechen zelebrierten nur an Sonn- und Feiertagen — und dass Lateiner wie Griechen die « communicatio in sacris » möglichst zu vermeiden suchten (1). Was hier die Griechen wissen oder wenigstens unsicher fühlen mussten über tiefgreifende zwischen Ost und West bestehende Unterschiede, die gegebenenfalls eine Union sehr fraglich machen konnten und schon von Anfang an sehr fraglich erscheinen lassen mussten, konnte gewiss in der damaligen verzweifelten politischen Lage der Griechen für den Augenblick zurückgestellt werden. Was aber war zu erwarten für den Fall, dass der äussere Druck von Seiten der Ungläubigen nachliess, oder umgekehrt, dass diese das byzantinische Reich eroberten und unterjochten? All diese Überlegungen zeigen, auf wie unsicherer Grundlage — wenigstens für die Griechen — ein ökumenisches Konzil und die durch es zu erlangende Wiedervereinigung ruhten.

Die eigentliche Schwierigkeit und Unklarheit aber wird durch die schon angeführten Worte des Bischofs Fantinus Vallaresso angedeutet: « Non potuit oecumenica synodus congregari, quia orientalis ecclesia non obediebat Romano pontifici, sine cuius auctoritate huiusmodi concilia secundum sacros canones congregari non possunt ». Kaiser und Patriarch von Konstantinopel mussten überzeugt sein, dass der Kaiser nach altem Brauch und Recht ein ökumenisches Konzil beruft, dass also die Initiative von ihnen ausging. Als sie nach Ferrara zum Konzil kamen, hielten sie den Gehorsam dem Papst gegenüber nicht für eine wesentliche Vorbedingung eines ökumenischen Konzils; sie konnten daher von Anfang an das Florentinum auch ohne eine solche Voraussetzung für ökumenisch halten. Anders war die Überzeugung im päpstlichen Rom (2). Und wenn nach Fantinus in der Vergangenheit ein

(1) Die diesbezüglichen Einzelheiten hat nach den Dokumenten zusammengestellt F. Rodriguez S. J., *El horario de trabajo del concilio de Ferrara-Florencia*, *Estudios Eclesiásticos*, 33 (1959), S. 159-184; 172-176.

(2) Fantinus sagt allerdings bei Beschreibung der alten ökumenischen Konzilien nicht, dass sie vom Papst berufen worden seien. Er

ökumenisches Konzil unmöglich war, weil die Ostkirche dem römischen Bischof nicht gehorchte, nicht untertan war, so fragt sich, ob ein solcher Obedienzakt von Seiten der Griechen durch das oben genannte in sich unbestimmte Versprechen oder auch durch ihre tatsächliche Anwesenheit in Ferrara und Florenz hinreichend geleistet war, um für sie überhaupt das Zustandekommen eines ökumenischen Konzils, nicht nur im rein äusserlich geschichtlichen, sondern auch im theologischen und kirchenrechtlichen Sinne zu ermöglichen. Vor Abschluss der Union kann auf dem Konzil von Ferrara-Florenz von keinem eigentlichen Gehorsam der Griechen dem Papst gegenüber die Rede sein, sondern nur von einer freiwilligen Abmachung oder Vereinbarung, die aber, wenn wir die Behauptung des Fantinus ernst nehmen, nicht genügte, das Florentinum für die Griechen von Anfang an zum ökumenischen Konzil zu machen.

Ja, auch vom griechischen Standpunkt aus gesehen war, wie Fantinus einmal andeutet, die Lage nicht so einfach. Er bemerkt, dass die Griechen den Lateinern die Hinzufügung des Filioque zum Glaubensbekenntnis als unrechtmässig, als im Gegensatz stehend zu den Definitionen der heiligen Väter und Konzilien, zum Vorwurf machten und deshalb der Auffassung waren, alle Lateiner seien exkommuniziert: « Et propter hoc tenebant omnes Latinos esse excommunicatos » [1]. Dem entspricht die Praxis der Griechen bei der Aufnahme von Lateinern in ihre Gemeinschaft. Besonders seit der Aufkündigung der Union von Lyon (1283) betrachteten sie die Katholiken als Häretiker oder Andersgläubige, wenn sie ihnen auch — wie umgekehrt auch die Lateiner ihnen — gewöhnlich nur den Namen «Schismatiker» gaben [2]. Das ist auch bis zur neuen Zeit die vorherrschende Meinung und Praxis geblieben, und zwar nicht nur den einzelnen Christen des anderen Bekenntnisses gegenüber, sondern auch gegenüber ihrer Gemein-

begnügt sich mit der allgemeineren Bestimmung, z. B. für das Konzil von Nizäa: « de auctoritate beati Silvestri pape » (6,27); oder für das 1. Konzil von Konstantinopel: « sub Damaso papa, de eius auctoritate » (7,30); usw.

(1) Kapitel XXX; 25,15-17; 17.

(2) Ausführlich berichtet darüber M. JUGIE A. A., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, Band III, Paris 1930, S. 103 ff.; 106 f.

schaft (¹). Wenn dem aber so ist und war — so fragt man mit Recht —, wie konnten dann die Griechen ohne weiteres mit den Lateinern gemeinsam ein ökumenisches Konzil berufen und abhalten? Dann konnten auch sie die Lateiner nicht vor Abschluss der Union als volle Mitglieder des Konzils betrachten.

Da die aktive Teilnahme an einem ökumenischen Konzil die Ausübung eines kirchlichen Amtes bedeutet, insbesondere die Ausübung des Lehramtes und Hirtenamtes durch die Bischöfe bei Abstimmung und Definition, so setzt eine solche Teilnahme kirchliche Jurisdiktion voraus. Kirchliche Jurisdiktion besitzen aber an sich (von Ausnahmefällen abgesehen) nur jene, die Mitglieder der Kirche und von ihr nicht durch Schisma oder Häresie getrennt sind.

Man könnte nur die Frage aufwerfen, ob die Kirche — besonders der Papst — nicht vielleicht den Griechen, die noch bis zum Abschluss der Union als (wenigstens materielle) Schismatiker und Häretiker ausserhalb der Kirche waren, die volle Konzilsmitgliedschaft mitteilen konnte. So erteilt ja auch die Kirche nach dem heutigen Kirchenrecht (C. I. C., Kan. 223) auch Nicht-Bischöfen

(¹) Chrestos ANDRUTSOS in seiner *Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athen 1907 sagt im Gegensatz zu den Sündern: « Von der Kirche ausgeschlossen sind nur die Häretiker, die Schismatiker und die, welche durch Apostasie oder Exkommunikation von ihr abgefallen sind » (S. 270). Erzpriester N. MALINOVSKIJ schreibt in seinem *Православное Догматическое Богословіе*,, Band III, Sergiev Posad 1909: « Die westliche christliche Welt, die sich von der lebendigen Verbindung mit der einen katholischen Kirche abgetrennt hat, hat aufgehört, Kirche im strengen Sinne zu sein und hat deshalb das Verständnis für das wahre Wesen und Leben der Kirche verloren. Vor allem fand dies seinen Ausdruck in der römisch-katholischen Lehre von der Kirche und hernach auch im Protestantismus » (S. 701). Der bulgarische Theologe Stefan ZANKOW aber stellt fest: « Die ältere und fast einstimmige Meinung über diese Frage war die, dass alle nichtorthodoxen Kirchen keine wahren Kirchen seien und dass also alle nichtorthodoxen Christen nicht zu der Kirche Christi gehören »: *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin 1928, S. 74 (ebenso in der bulgarischen Neuauflage: Годишник,, *Annuaire de l'Université de Sofia*, Faculté de théologie 19 (1942), S. 62). Auch in seinem auf dem Theologenkongress zu Athen gehaltenen Vortrag (« Die prinzipiellen Schwierigkeiten der Abhaltung eines ökumenischen Konzils ») fragt ZANKOW: « Gehören denn überhaupt nicht zu der katholischen Kirche die übrigen christlichen Kirchen seit der Trennung her und in erster Linie die römisch katholische Kirche? » (*Procès-Verbaux*, a. a. O., S. 269). Ähnlich fragt ALIVISATOS (a. a. O., S. 260).

auf ökumenischen Konzilien nicht nur beratendes, sondern auch entscheidendes Stimmrecht. So gewährt die Kirche zum Nutzen der Gläubigen für den Sterbefall auch solchen Priestern die Lossprechungsgewalt, die materiell oder selbst formell von ihr getrennt sind. Gegen eine Mitteilung der Konzilsmitgliedschaft an getrennte Christen spricht allerdings der Umstand, dass die Kirche sicherlich getrennten Bischöfen oder Christen nicht die gleichen Rechte einräumen kann wie den eigenen. Wie könnten auch schismatische oder häretische Bischöfe, solange sie noch solche sind, als Richter über katholische Glaubenswahrheiten auftreten — oder wie könnten sie, wenn sie diese Wahrheiten nicht annehmen, Glieder der Kirche sein?

Dass aber die Griechen und die griechische Kirche vor Abschluss der Union von der katholischen Theologie als ausserhalb der Kirche betrachtet wurden, lässt sich wohl kaum leugnen, auch nicht für die Zeit des Florentiner Konzils. Als ausdrücklicher Zeuge mag hier der Bischof von Megara (Griechenland) Andreas de Escobar O. S. B. zu Worte kommen, der selbst Teilnehmer des Florentiner Konzils war und zwei Jahre vor Abschluss der Union, die er unterzeichnete, seinen Traktat über die irrenden Griechen schrieb (1). Wir lesen bei ihm sehr polemische Auslassungen, die uns im heutigen irenisch-ökumenischen Zeitalter stossen. Gleich zu Beginn seiner Abhandlung wendet er sich an die « domini Greci » (2): « ... vos contempnitis credere fidem Christi et ad Christi Ihesu ovile (quod unicus pastor Romanus regit et gubernat, vicarius Ihesu Christi indubitatus) venire negligitis; a quo ovili tam iniuste, tam inique, tam sine causa (proh dolor! sunt ultra quam quadringenti anni) recessistis » (3). Oder auch: « Et vos. domini Greci, recessistis cum aliis scismaticis, infidelibus et hereticis a via veritatis fidei et unitatis sancte matris universalis et Romane ecclesie » (4). Oder noch: « Et ideo ad illa que sunt fidei christiane defensanda, credenda, tuenda et exaltanda, ac eis in omnibus obediendum (tam in hiis que sunt articulorum fidei, quam in hiis

(1) *Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus, Concilum Florentinum, Documenta et Scriptores*, Vol. IV, Fasc. I, Herausgegeben von E. Candal S. J., Madrid-Rom 1952.

(2) S. 5,16.

(3) 5,20-23.

(4) 6,14-15.

que sunt morum et consuetudinum ac officiorum ecclesie Christi et sui vicarii pape Romani), sub pena peccati mortalis et scismatis et infidelitatis Romane et universali (seu ycomenice, quod idem est) ecclesie uniri et incorporari eiusque mandata suscipere et venerari et numquam amplius retroire, vos, domini Greci, tenemini » ([1]). Andreas sagt also ganz klar, dass die Griechen der Kirche durch die Union wieder « einverleibt » (« incorporari »), wieder eingegliedert werden müssen.

Wenn aber das Florentinum von Anfang an von den Lateinern für die Griechen und für die Griechen für die Lateiner nur im rein äusserlichen Sinne, nicht aber theologisch und kirchenrechtlich als ökumenisches Konzil angesehen werden konnte, so entsteht die Frage, welcher Natur es denn eigentlich war — selbst wenn eine solche Erkenntnis damals vielleicht nicht klar im Bewusstsein der Konzilsteilnehmer stand. Eine Antwort im Sinne der damaligen und vor allem heutigen katholischen Theologie mit ihrer viel entwickelteren Ekklesiologie soll im folgenden versucht werden. Wir müssen deshalb zuerst den Charakter der Konzilsverhandlungen, dann den Abschluss der Union selber noch genauer prüfen.

Fantinus handelt in seinem Traktat auch über « Ordnung und Art, wie das Konzil selbst gefeiert wurde » ([2]). Er erzählt — ohne indes die historische Reihenfolge anzugeben, in der die einzelnen Kontroversfragen erörtert wurden —, dass nach Zusammentreten des Konzils in Ferrara im Jahre 1437 (nach heutiger Zeitrechnung im Jahre 1438) die Hauptunterschiede zwischen Ost und West vorgebracht worden sind: « Producte sunt in medium differentie principales, in quibus utraque ecclesia diversemode sentiebat » ([3]). Er nennt fünf hauptsächliche Unterschiede: 1. über den Ausgang des Hl. Geistes aus Vater und Sohn; 2. über die Hinzufügung oder Erklärung im Glaubensbekenntnis durch die Worte « Filioque »; 3. über ungesäuertes und gesäuertes Brot (bei Feier der Eucharistie); 4. über das Fegfeuer; und 5. über den Primat der römischen Kirche oder des apostolischen Stuhles ([4]). Zahlreiche Disputationen fanden über diese Kontroverspunkte

(1) 7,28-8,4

(2) Kap. XXIII; 20,29 ff.

(3) 20,31-21,1.

(4) 21,3-7.

statt [1]. In der Mitte des ganzen Konzils sassen einander gegenüber je sechs Kontroversredner als Vertreter der beiden Parteien, der Griechen und Lateiner. An einem Tage stellte ein Vertreter der einen Partei Fragen (« proponebat ») und ein Vertreter der anderen Partei antwortete; am folgenden Tage stellte ein Vertreter jener Partei, die am Tage zuvor geantwortet hatte, Fragen und ein Vertreter der anderen Partei antwortete. Das ganze Konzil hörte zu. Ein Dolmetscher stand inmitten aller und gab alles, was von beiden Seiten gesagt wurde, lateinisch und griechisch wieder. Je drei zuverlässige Notare schrieben alles lateinisch und griechisch nieder [2].

Dies ging so fast ein Jahr hindurch. Wegen der Pest — auch aus finanziellen Gründen — wurde dann, (nach unserer heutigen Zeitrechnung im Januar 1439) das Konzil von Ferrara nach Florenz verlegt, wo die Disputationen ungefähr vier Monate lang fortgesetzt wurden. Schliesslich aber wurde nach verschiedenen Traktaten zuerst zwischen je 40 Vertretern, dann je 20, dann je 10 und endlich je 8 disputiert [3]. Als Quellen für die Disputationen dienten die alten Konzilien und die « auctoritates sanctorum doctorum Graecorum pariter et Latinorum » [4].

Es sei bemerkt, dass diese Disputationsmethode des Florentiner Konzils erstmalig bei Verhandlungen zwischen Byzanz und Rom Anwendung fand, ja sie blieb einmalig. Niemals sonst wurde — wie in Florenz den Griechen — dem Unionspartner die Freiheit zugestanden, in öffentlichen — wenn auch nie in feierlichen — Konzilssitzungen Schwierigkeiten vorzubringen gegen Wahrheiten, die in der katholischen Lehre bereits geklärt waren, sei es durch das gewöhnliche Lehramt, sei es durch feierliche Lehrentscheidung eines ökumenischen Konzils, wie dies bezüglich des Ausganges des Hl. Geistes vom Sohn auf dem 2. Konzil von Lyon der Fall gewesen war. Ein solches Entgegenkommen bedeutete jedoch keinen Kom-

(1) Siehe G. Hofmann S. J., *Charakter der Sitzungen im Konzil von Florenz, Orientalia Christiana Periodica* 16 (1950), S. 358-376; auch: *Die Konzilsarbeit in Ferrara*, ebenda 3 (1937), S. 110-140; 403-455; *Die Konzilsarbeit in Florenz*, ebenda 4 (1938), S. 157-188, 403-455.

(2) 21,8-16.

(3) 21,17-23.

(4) 21,25-26.

promiss in Glaubensfragen (1). Gewiss lässt sich ein solches Zugeständnis nur aus der damaligen Zeitgeschichte verstehen, auf dem Hintergrund der westlichen Schismen mit ihren Päpsten und Gegenpäpsten und dem Bemühen, durch Einigungskonzilien die ersehnte Einheit der Christenheit wiederzuerlangen. Dazu schien ein notwendiges Mittel zu sein, den Vertretern der Gegenpartei, ohne sie von vornherein durch Aufstellung unannehmbarer Bedingungen vor den Kopf zu stossen, möglichst volle Redefreiheit zu gewähren und sie durch Gespräch und Verhandlung für die Wiedervereinigung zu gewinnen. Die Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel waren zwar aus dem Streben nach kirchlicher Einheit und Reform entstanden; tatsächlich wurde aber durch sie das Bewusstsein dieser Einheit auch geschwächt, wurden die ekklesiologischen Ideen verwirrt und die theoretischen wie praktischen Einigungsbande gelockert.

Nach all den langen und mühsamen Gesprächen und Erörterungen von Ferrara und Florenz wurde schliesslich auf beiden Seiten mit grosser Andacht einige Tage lang gebetet und gefastet um Erleuchtung des Hl. Geistes zum friedlichen Abschluss der Union (2).

Dann folgte das Ergebnis: « De utriusque partis communi consensu et unanimi voluntate, primo super articulo de processione spiritus sancti remanserunt concordes, intelligentes omnes sanctos doctores tam Grecos quam Latinos per spiritum sanctum unam et eandem veritatem fuisse locutos. Et ita fuit unanimiter et concorditer per omnes patres utriusque ecclesie sollempniter diffinitum

(1) G. Hofmann S. J., *L'idea del concilio ecumenico come mezzo di unione nelle trattative fra Bizanzio e Roma*, *Unitas* 5 (1950), S. 17-28, schreibt: « Sembra a quelli che conoscono soltanto superficialmente la storia del Concilio ecumenico di Firenze che la Chiesa bizantina abbia trattato come blocco orientale, sulla linea di uguaglianza dommatica e giuridica, colla Chiesa latina; e che questa abbia fatto un compromesso colla Chiesa greca nel decreto d'Unione del 6 luglio 1439 sacrificando principi religiosi ed anche adattando il Primato alle esigenze giuridiche dei patriarchi greci, cosicchè l'interpretazione differente di quel decreto d'Unione derivi in realtà da un compromesso che portava nel suo seno conflitti latenti. Ma in verità la Chiesa cattolica di rito latino non ha sacrificato nessun dogma e non ha rinunziato al suo Primato giurisdizionale ». Ebenda, S. 25-26. Vgl. auch *Orientalia Christiana Periodica* 4 (1938), S. 159-160; 16 (1950), S. 373-375.

(2) Fantinus, 21,26-28. Vgl. oben S. 295.

atque conclusum, quod spiritus sanctus eternaliter procedebat a patre et filio. Similiter quoque in quatuor reliquis supradictis differentiis facta fuit concors conclusio atque unanimis, secundum quod quilibet Christianus de fide catholica tenebatur credere et confiteri » (1).

Die Union wurde dann in öffentlicher Sitzung am 6. Juli 1439 feierlich abgeschlossen und verkündet: « Unde in sessione publica synodali, ex utriusque ecclesie communi congregatione in ecclesia Maiori, tituli sancte Liberate, Florentie sollempniter celebrata, sic decretatum est pariter et publicatum in Latino et Greco sermone atque conscriptum: Anno incarnationis dominice MCCCCXXXVIIII, [pridie] nonas Julii, in qua occurrit octava apostolorum Petri et Pauli, prout de concordatis conclusionibus constat in diffinitionibus sacri decreti » (2). Es folgen bei Fantinus die fünf Definitionen des Konzils (3).

Auf Grund der vorausgehenden Darlegung müssen wir zwei Momente des Unionskonzils unterscheiden: die vorbereitenden Disputationen und den Abschluss der Union durch die gemeinsamen Definitionen.

Die langen Disputationen waren ihrem Charakter und ihrer Natur nach Erörterungen und Besprechungen in Hinsicht auf die Wiedervereinigung; sie sollten klären und Zweifel beheben, setz-

(1) 22,1-8. Fantinus lässt alle Konzilsväter definieren. Johannes de Torquemada O. P. vertritt die seltsame Auffassung, bei Auslegung der Worte der Definition: « hoc sacro ycumenico sive universali approbante Florentino Concilio, diffinimus », dass nur der Papst — wenn er persönlich zugegen ist — definiere: « Videtur quod in universalibus conciliis, si Romanus pontifex presentialiter intersit, concilium auctoritative non videtur statuere aut diffinire, sed solus Romanus pontifex utpote princeps ecclesie; sed concilium suadet ... aut approbat ». Siehe *Ioannes de Torquemada O. P., Cardinalis Sancti Sixti, Apparatus super Decretum Florentinum Unionis Graecorum, Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores*, Vol. II, Fasc. 1, Herausgegeben von E. CANDAL S. J., Rom 1942, S. 35,19-23; vgl. S. 13-14 und 36,17 ff. Gegenüber einer solchen Auffassung siehe z. B. Chr. PESCH S. J., *Praelectiones Dogmaticae*, Band I, 6. und 7. Auflage, Freiburg i. B. 1924, Num. 441 und 459, besonders Abschnitt 4 und 5.

(2) 22,9-14; vgl. 97,20-22.

(3) 22,17-24,6; vgl. unten das ganze Unionsdekret mit den Unterschriften: 95,6-105,19.

ten aber die Union noch nicht voraus, sondern waren auf sie als ihren Zweck hingeordnet [1].

Fantinus vergleicht das Florentiner Konzil mit den vorhergehenden Konzilien durch Hinweis auf die « auctoritas, fides ac reverentia totius ecclesie, que insymul sinodailiter tam sollempniter congregata veritatem catholice fidei declaravit, sicuti et alie precedentes synodi fecerunt in his, que dubia esse videbantur» [2]. Man muss aber bei einem solchen Vergleich den Umstand beachten, dass es sich auf den früheren ökumenischen Konzilien um gerade entstandene neue Irrlehren handelte oder um eine eben entstandene Spaltung (wie anlässlich des 8. allgemeinen Konzils), nicht aber um die Wiedervereinigung schon seit langer Zeit getrennter östlicher Kirchen. Unter dieser Rücksicht ähnelt das Florentinum dem 2. Konzil von Lyon, das aber von Fantinus kaum beachtet wird [3]. Die Unterscheidung zwischen alten ökumenischen Konzilien und späteren ökumenischen Einigungskonzilien liegt aber dem Versuch des Fantinus zugrunde, zu erklären, warum es Jahrhunderte lang kein ökumenisches Konzil gegeben habe [4]. Auf den früheren Konzilien handelte es sich um Behebung von Zweifeln bezüglich der überlieferten Lehre unter den Katholiken; auf den Einigungskonzilien sollten die Zweifel besonders für die bereits Getrennten beseitigt werden.

Von einem *für beide Teile im vollen Sinne des Wortes* ökumenischen Konzil kann erst die Rede sein beim Abschluss der Union durch die gemeinsamen Definitionen. Wenn Fantinus mehrmals die Einmütigkeit betont: « de utriusque partis communi consensu et unanimi voluntate »; « ita fuit unanimiter et concorditer per omnes patres utriusque ecclesie sollemniter diffinitum atque conclusum »; « facta fuit concors conclusio atque unanimis », so ist damit nicht ausgeschlossen, dass es auch einen Markus von Ephesus gegeben hat, der von Anfang bis zum Ende Gegner der Union blieb; auch nicht, dass es zu manchen Unstimmigkeiten im Verlauf des Konzils gekommen ist — wie Silvester Syropulos in seiner unionsfeindlichen Geschichte des Konzils immer wieder hervorhebt —; es soll damit

(1) Siehe das oben S. 295-296 angeführte Dekret.
(2) Kap. XXVIIII; 24,15-18.
(3) Siehe oben S. 290.
(4) Siehe oben S. 290-291.

vor allem die wesentliche Übereinstimmung als Frucht der Beratungen und Erörterungen des Konzils gekennzeichnet werden [1], die dann zum glücklichen Abschluss der Union führte.

Die Eigentümlichkeit eines Einigungskonzils wie des Florentinums besteht also darin, dass der getrennte Teil erst vollberechtigtes Konzilsmitglied durch die Union wird und dass die Union eben durch die gemeinsame Definition oder die gemeinsamen Definitionen zustandekommt. Unter einer Rücksicht also ist die Union Voraussetzung für die Möglichkeit, gemeinsam mit den katholischen Bischöfen zu definieren, unter einer anderen Rücksicht aber ist es umgekehrt: die gemeinsame Definition ist Voraussetzung für die Union, weil sie die Annahme der katholischen Wahrheit voraussetzt.

***

Das Florentinum ist als ökumenisches Konzil gefeiert worden. Es war rein äusserlich in der geschichtlichen Ebene von Anfang an ökumenisch, da es die östliche und die westliche Kirche vertrat. Vom Standpunkt der katholischen Lehre aus gesehen konnte es jedoch für die Griechen nicht von Anfang an in vollem theologischem und kirchenrechtlichem Sinne eine ökumenische Versammlung sein. Der wahre Grund wird von Bischof Fantinus angedeutet, wenn er sagt, dass zur Zeit der Trennung ein ökumenisches Konzil nicht möglich war, weil die östliche Kirche dem römischen Papst nicht gehorchte. Diese Unterordnung aber ist notwendig, damit eine örtliche Kirche oder auch ein einzelner Christ Teil und Glied der Kirche sein kann.

Dies ist eine Lehre, die Bischof Fantinus mehrmals nachdrücklich betont, wobei er zugleich die sich in den Enzykliken Papst Pius XII. findende Behauptung von der Identität von Christi mystischem Leib und römischer Kirche damals vor 500 Jahren aufs klarste ausspricht [2]. Man spürt in den Worten des

[1] Torquemada in seinem *Apparatus* betont immer wieder die auch schon bezüglich der einzelnen Kontroverspunkte erreichte Einmütigkeit, so in Nummer 33, 80, 91, 94, 101, 108, 114. Siehe die oben S. 305 Anm. 1 zitierte Ausgabe von E. Candal.

[2] *Mystici Corporis Christi* (1943), *Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943), S. 202-203; *Humani generis* (1950), A. A. S. 42 (1950), S. 571.

Fantinus, der — wie auch Andreas von Escobar und andere Teilnehmer des Konzils von Florenz — erst Anhänger der Theorie von der Oberhoheit des Konzils über den Papst gewesen war, das tragische Erleben der grossen Schismen und die Freude über ihre Überwindung. Er schreibt u. a.: « Ecclesia enim pro eius perfectione est una, ut de ea dicitur in Canticis Canticorum: ' Una est columba mea ', una est ' perfecta mea '. Et in symbolo fidei: ' Credimus unam sanctam ecclesiam catholicam ' » (1). « Sed et rursus tota ecclesia dicitur esse unum corpus misticum, cuius nos sumus singula membra, ut dicit apostolus, id est [I] ad Cor. XII capitulo... Sed perfectum corpus habet de necessitate unum caput, quia, si esset sine capite, esset acephalum et per consenquens imperfectum. Si vero plura et diversa capita haberet, esset monstruosum et eodem modo imperfectum. Est ergo necesse dicere, quod ecclesia tanquam perfectum corpus misticum habeat unum caput sive unum pontificem, qui presit eidem pro eius perfectione » (2). « Quoniam ad perfectionem ecclesie et eius unitatem requiritur unum sibi preesse caput ministeriale et summum pontificem, quem supra probatum est fuisse beatum Petrum apostolorum principem primo constitutum a Christo. Sed aut post Petrum habuimus ecclesiam sponsam Christi perfectam aut imperfectam; non potest dici, quod eam habeamus imperfectam, quia confunderetur fides Christiana; ergo necesse est confiteri quod habeamus ecclesiam perfectam, sicut de ea Christus dicit in Canticis Canticorum: Una est columba mea, una est perfecta mea. Et per consequens necesse est, quod etiam post Petrum habeat caput ministeriale et summum pontificem, ut sit perfecta. Sed talis non potest esse nisi Petri successor, quia nullus alius apostolorum talem supremam habuit potestatem preter ipsum Petrum, ut supra probatum est » (3). Und abermals: « Item tota ecclesia catholica est unum corpus misticum, singuli autem sumus membra, ut dicitur prima ad Corinthios XII. Sed ad vivificationem membrorum in corpore naturali necesse est, ut membra habeant unitatem et conformitatem cum capite, sub eius dispositione stando atque vivendo; alias membrum putridum et inutile reputatur. Ergo est similiter necessarium ad salutem membrorum corporis mistici ecclesie, cuius

(1) Kap. LXI; 78,1-3.
(2) 78,29-30; 33-37.
(3) Kap. LXVIII; 87,27-88,4.

membra sumus nos fideles, ut supra dictum est, ut sint sub obedientia Romani pontificis, qui est caput ecclesie catholice in terris loco Christi, ut supra probatum est » (1).

Aus all dem folgt im Sinne des Fantinus, dass ein Bischof oder andere bevollmächtigte Gläubige nur als Teil und Glied der Kirche an und auf einem ökumenischen Konzil teilnehmen können.

Solange die östlichen Teilnehmer des Florentinums noch ihre Schwierigkeiten gegen die bereits klare katholische Wahrheit vorbrachten und sich noch nicht der römischen Kirche in ihrem sichtbaren Oberhaupt, dem Papst, angeschlossen und untergeordnet hatten, besassen sie auch noch kein volles Stimmrecht (votum deliberativum, im Gegensatz zum votum consultivum). Dieses Stimmrecht konnten sie erst in jenem Augenblicke ausüben, da sie sich durch die gemeinsame Definition zugleich wieder mit der Kirche vereinigten. Übrigens hat, soweit aus den geschichtlichen Quellen bekannt ist, tatsächlich während der langen Verhandlungen des Konzils von Ferrara-Florenz auch keine eigentliche Abstimmung über Glaubensfragen stattgefunden (2).

Mag auch die heutige Lage und mögen auch die heutigen Beziehungen zwischen « den beiden Kirchen », der östlichen und westlichen, der griechischen, bzw. griechisch-slawischen und lateinischen, sehr verschieden sein vom damaligen Stand — es gibt heute nach einem Halbjahrtausend geschichtlicher Entwicklung keinen östlichen christlichen Kaiser mehr und keinen östlichen Patriarchen, der, wie damals, im Namen aller « orthodoxen » Ostchristen sprechen kann —, so ist doch grundsätzlich auch im gegenwärtigen Augenblick noch ein solches Einigungskonzil möglich, auf dem in Hinblick auf die von beiden Seiten erwartete Union gemeinsame Beratungen und Erörterungen stattfinden könnten. Die dazu hinreichende Bevollmächtigung der noch nicht vereinten Ostchristen ergibt sich dann sowohl aus ihrem eigenen Entschluss wie aus der Zustimmung des Apostolischen Stuhles.

BERNHARD SCHULTZE S. J.

(1) Kap. LXX; 92, 27-33.

(2) Vgl. HOFMANN, *Unitas* 1950, S. 27. Dort ist allerdings nur von 2 gemeinsamen Dekreten der lateinischen und byzantinischen Synodalen: dem Dekret vom 9. April 1438 (siehe oben S. 295-296) und dem Unionsdekret vom 6. Juli 1439, nicht aber von Abstimmung die Rede.

Nicéphore Blemmyde
et le mémoire adressé aux envoyés de Grégoire IX (Nicée, 1234)

En janvier 1234, quatre apocrisiaires ou envoyés du pape Grégoire IX, deux franciscains et deux dominicains, accompagnés de membres de leur Ordre [1], arrivaient à Nicée pour y discuter des questions dogmatiques séparant Grecs et Latins. Les documents relatifs à cette mission, et notamment le rapport rédigé au retour par un des apocrisiaires, sont connus et édités depuis assez longtemps [2]. De deux pièces, cependant, nous ne possédions jusqu'ici qu'une traduction latine, incluse dans le rapport des apocrisiaires [3]. C'est la première qui fait l'objet du présent travail.

Au cours de la discussion sur la procession du Saint-Esprit, les Latins avaient proposé un trilemme. En réponse, les Grecs rédigèrent et remirent à leurs adversaires un petit mémoire, commençant par les mots *Probleuma nobis, honorabiles legati sanctissimi Papae*, et intitulé par le dernier éditeur *Probleuma de Spiritu Sancto*. Nous nous proposons ici d'éditer le texte grec original du document, conservé mutilé dans le Vatican grec 1823 et entier dans le ms. grec 30 de la Biblioteca Angelica à Rome [4]. Mais auparavant,

[1] Voir sur ce dernier point A. DONDAINE, « *Contra Graecos* ». *Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 21 (1951) p. 340-342.

[2] Éditions du rapport: J. QUÉTIF et J. ECHARD, dans *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. 1, Paris, 1719, p. 911-924, d'après un ms. aujourd'hui perdu du Collège de Navarre; édition reprise dans J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* ..., Venise, 1779, t. 23, col. 279-307; H. GOLUBOVICH, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, t. 12 (1919) p. 428-465.

[3] Voir GOLUBOVICH, *art. cit.*, p. 422. Il s'agit du libelle grec intitulé par l'A. *Probleuma de Spiritu Sancto* et, en second lieu, de la *Professio fidei graecorum circa materiam Sacramenti altaris* seu *de azymis*.

[4] Nous avons pu identifier ce texte, retrouvé dans le Vatic. gr. 1823, grâce aux notes de feu le cardinal Mercati, et aux indications du P. R.J. Loenertz, O. P., que nous remercions vivement.

nous donnerons quelques brefs renseignements sur l'état du texte, l'auteur et le traducteur du document.

I. – ÉTAT DU TEXTE

1. *Les mss grecs.*

a) Cité du Vatican, Bibliothèque Vaticane, Vat. gr. 1823, f. 125^r-v^.

Ce ms. sur papier est un volume de mélanges, où l'on a rassemblé sans beaucoup de soin (nombre de folios sont intervertis) des pièces d'origine diverse, datables du 13^e^ au 15^e^ siècle. La partie qui nous intéresse comprend les ff. 125-128. Elle-même est composée de 2 folios anciens (125-126), auxquels le relieur a ajouté deux feuillets récents (127-128), dépourvus d'écriture. Les 2 folios anciens, abîmés sur tous les bords, ont été remontés sur une bande de papier, de manière à former un « bifolium ». Mais l'aspect identique du papier et la présence de deux moitiés de filigrane qui se complètent parfaitement, compte tenu de la perte de substance au milieu [1], semblent bien indiquer que nous sommes en présence de deux folios du même ms., voire même, probablement, d'un bifolium de ce ms. Cependant, le bifolium — si bifolium il y a — ne constituait pas le milieu d'un cahier, car le premier folio se termine *ex abrupto* au milieu d'une phrase du libelle. De toute façon, il faut supposer la perte — bien regrettable — d'autres folios.

Quant au contenu, le f. 125 présente le libelle *Probleuma* sans titre et sans autre signe pour en marquer le début qu'une simple croix. Le texte, écrit avec une encre gris-vert d'une plume épaisse et peu soigneuse, se termine mutilé sur les mots κ(α)τ(α)φατ(ικ)ὴ

[1] Deux clefs en sautoir reliées par une double tige, accompagnées de la lettre *G*. Vergeures et filigrane se rapprochent fort du n° 3848 de C. M. BRIQUET, *Les Filigranes*, Paris etc., 1907, ou des n^os^ 2756-2762 et 2764 de V. A. MOŠIN et S. M. TRALJIĆ, *Filigranes des XIII^e^ et XIV^e^ ss.*, Zagreb, 1957. Briquet donne comme référence: «Venise, 1370 ...Var. simil.: Venise, 1372-79. — Voy. Keinz (n° 162), mss. de 1370 et 1373; Piekosinski (n^os^ 482 et 483), mss. de 1367 et de 1370/80. » Le dessin assez indistinct de notre filigrane permet le rapprochement avec plusieurs des n^os^ de Mošin, tous sur papier à grosses vergeures, avec double tige et lettre *G*, se situant entre 1365 et 1380, spécialement dans les années 1372-1375, et provenant probablement du même battoir. Au total, ce filigrane de provenance italienne peut sûrement être situé dans la deuxième moitié du 14^e^ siècle.

ὀφείλ(ει) εἶναι ἡ (voir infra, § 6, lin. 13). Ce qui manque devait remplir un peu plus de la valeur d'un autre folio. Sur le f. 126r, nous trouvons, de la main d'Isidore, le cardinal ruthène, le récit d'un voyage de Constantinople à Syracuse, et, au verso, l'énumération, par le même Isidore, d'un certain nombre de châteaux-forts de Sicile et de possessions du roi Alphonse. Ces dernières lignes, écrites dans le sens vertical, contournent une inscription latine: *cauassila et tracaniota* (1). Ceci confirme l'utilisation par Isidore, vers le milieu du 15e s., de folios laissés blancs dans un ms. antérieur. Il n'apparaît pas invraisemblable que le folio employé par le cardinal ait fait partie du même ms. et ait suivi de peu le libelle *Probleuma*, qu'accompagnaient peut-être d'autres pièces du même dossier.

b) Rome, Biblioteca Angelica, ms. grec 30, ff. 286-288v (2). Ce ms. sur papier compte V + 379 + I ff.; il est écrit presque entièrement (3) par le moine et polémiste anti-latin Joseph Philagrios (4). Les différentes pièces qu'il contient, et dont plusieurs sont datées, ont été copiées dans la dernière décennie du 14e s. (5). Le libelle,

(1) Description et édition du f. 126 par G. MERCATI, *Scritti d'Isidoro il Cardinale Ruteno* [*Studi e Testi*, 46], Rome, 1926, p. 58-59, 151-153.

(2) Voir P. FRANCHI DE' CAVALIERI et G. MUCCIO, *Index codicum graecorum bibliothecae Angelicae*, dans *Studi italiani di filologia classica*, t. 4 (1896) p. 64-76.

(3) Sauf les ff. 197-203v.

(4) Tout ce qu'on sait sur lui est repris dans la notice de L. PETIT pour le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. VIII, 1925, col. 1542-1543. Cf. G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*... [*Studi e Testi*, 56], Cité du Vatican, 1931, p. 96 et 152, n. 2.

(5) Le commentaire de Philagrios sur les *Catégories* d'Aristote (ff. 99-117v) est achevé le 19 février de l'an 6901 (premier de l'indiction), mercredi de la première semaine du Carême (v. f. 117v): tout concorde, il s'agit du 19 février 1393. Celui sur le *De Interpretatione* (ff. 117v-138v) pose un problème de date: Philagrios arrive au f. 129v le 8 avril 1393. Au f. 130v, nous sommes le 4 mars, jeudi de la deuxième semaine (du Carême): si le calcul est juste, la seule année qui entre en ligne de compte est 1395! Plus troublant: le traité s'achève (f. 138v) le 24 mars de l'année 6902 (deuxième de l'indiction), mercredi de la cinquième semaine (du Carême). Les chiffres de l'année et de l'indiction nous reportent à 1394, mais pour que le 24 mars soit le mercredi de la cinquième semaine, il faut attendre 1395! Où est l'erreur?... Heureusement, il ne s'agit que d'un an de différence. Aucune des pièces qui suivent n'est plus datée, mais, sans trop se hasarder, on peut fixer vers 1400 le *terminus ad quem* du manuscrit.

précédé du titre περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, s'insère dans une documentation concernant la polémique anti-latine, rassemblée sans doute par Philagrios pour son usage personnel. Il est suivi immédiatement par le mots ἀφ'οὐ (sic) χρεία δμ', d'une encre rouge très pâlie. Sur la même ligne, sous le titre ⟨ἀ⟩ πὸ τοῦ ὅρου τῶν φρουμενουρίων (1), Philagrios a recopié un extrait de la *Definitio Apocrisariorum*, profession de foi soumise par les Latins au patriarche grec lors des discussions de Nicée-Nymphée (2).

2. *Le texte latin.*

Comme nous l'apprend le rapport des apocrisiaires, la traduction latine du document grec fut faite sur-le-champ. Incluse dans le rapport, elle nous a été transmise par les mêmes mss que celui-ci. La meilleure édition, jusqu'à présent, est celle du P. Golubovich (3). Elle se base avant tout sur le ms. 228 de la Biblioteca Riccardiana à Florence; il contient, comme on sait, la refonte, opérée sous Grégoire IX, du *Liber censuum* commencé par Cencius Camerarius (4). Le « dossier grec », comme l'appelle Duchesne, fait partie des compléments ajoutés au ms. à la fin du 13e s.; il représente trois cahiers (nos 36-38, ff. 281-306), à longues lignes, copiés, à en juger par la description de Duchesne, sur le même papier et de la même main que le dossier hongrois des ff. 225-232 (12 pièces datant des années 1233-1234). « Je présume, dit Duchesne, que le dossier hongrois et le dossier grec auront été copiés dès le temps de Grégoire IX et qu'on les aura joints après 1254 aux cahiers primitifs, en les séparant par le recueil de vies pontificales, un peu postérieur d'exécution... » (5). Il semble donc que la copie, faite à Rome (6), date de quelques années seulement après le retour de la mission des apocri-

(1) Une des multiples transcriptions du latin *Fratrum Minorum.*

(2) Sur les mss et les éditions, voir GOLUBOVICH, *art. cit.*, p. 422. Incipit de l'extrait: ὅτι τὸ πνεῦμα ἐκπορεύεται (éd. L. WADDING, *Annales Minorum...*, t. 2, Quaracchi, 1931³, p. 374, ligne 8); desinit: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, οὐ ποιητὸν (*ibid.*, lignes 15-16).

(3) C'est l'avis du P. DONDAINE, *art. cit.*, p. 339, n. 61.

(4) Voir P. FABRE et L. DUCHESNE, *Le Liber Censuum de l'Eglise romaine* [*Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome*, 2e série], t. 1, Paris, 1905-1910, p. 18-25.

(5) FABRE et DUCHESNE, *op. cit.*, p. 22.

(6) Le ms. a d'abord appartenu à la Bibliothèque Vaticane.

siaires. Ce ms. a reçu de Golubovich le sigle A. Sa copie immédiate, le ms. 229 de la même bibliothèque Riccardiana, est désignée par B. Enfin, l'édition de Quétif et Echard (1) a été faite « ex codice ms. 250 et amplius annorum in gymnasio Navarreo servato » (2). Le ms., aujourd'hui perdu, ne nous est plus connu que par l'édition (sigle E chez Golubovich). Bien qu'il offre en un endroit une leçon meilleure (3), il n'est pas sûr du tout qu'il représente une tradition indépendante.

3. *Valeur du texte.*

La comparaison entre les mss grecs et latin permet presque toujours d'établir un texte très sûr.

La traduction latine, comme les autres traductions du rapport, respecte le mot à mot du texte; son auteur connaît bien le grec, et rares sont les bévues dues à une transposition trop littérale (4). Elle constitue donc un témoin indirect précieux, dont la valeur est renforcée par l'ancienneté du ms. A. De fait, l'une ou l'autre leçon de A, peu compréhensible à première vue, s'explique parfaitement par le recours au grec (5).

(1) Voir *supra*, p. 310 n. (2).

(2) On trouvera des renseignements sur le ms. aux p. 103, 136, 646 et 911. Ce ms. du 15e s., sur papier, fut rapporté du concile de Bâle par Gilles Charlier et légué au Collège de Navarre. Il contenait une collection d'opuscules contre les Grecs; parmi ceux-ci, le *Contra Graecos*, étudié par le P. Dondaine, la *Relatio apocrisiariorum* de 1234 et le *Tractatus de processione Spiritus Sancti contra Graecos* du fr. Philippe de Péra. Cf. DONDAINE, *art. cit.*, p. 325 et 425.

(3) Ed. Golubovich, p. 441, lin. 12 *ab imo*: E *effudit* A B *effundit*, en face du grec *ἐξέχεε*. Mais il peut très bien s'agir d'une correction du scribe.

(4) § 9, lin. 6, *ἠξίωται κοινῶς* = *dignitas est communis*; § 9, lin. 18, *ἀφορίζει* = *separat*. On constate aussi un flottement dans la manière de traduire les constructions où l'article donne à la préposition suivie de son régime la valeur d'une proposition subordonnée. P. ex., § 4, lin. 7-8, *ἐν τῷ ιη' κεφαλαίῳ τοῦ πρὸς 'Αμφιλόχιον αὐτοῦ λόγου* = A B *capitulo quia ad Amphilochium ipsius sermonis* E (par correction, probablement) *eius quia ad Amphilochium ipsius est sermonis*; § 10, lin. 9, *τῆς ἐξ αὐτῆς δυάδος ἑνωτική* = A B E *eiusque ex ipsa dualitas unitiva*.

(5) P. 439, lin. 6-7 *ab imo* (Golubovich): *tantum* E: *tacitum* A B. Golubovich préfère *tantum*, mais la leçon de A B s'éclaire par le grec

Comparant alors le ms. Vatic. gr. 1823 au ms. Angel. gr. 30, on constate que l'accord se fait presque toujours entre le Vatic. et le A contre l'Angelicus. C'est ainsi que ce dernier présente plusieurs lacunes assez importantes. Malheureusement, c'est l'Angelicus seul qui nous a conservé la deuxième moitié du texte. Et le parallèle avec le latin montre que, là aussi, il souffre d'évidentes lacunes. On les comblera en recourant au texte latin. Celui-ci permettra aussi de corriger un certain nombre de fautes du ms. grec.

II. – L'Auteur

Il est au moins probable que l'auteur du libelle grec soit Nicéphore Blemmyde. L'attribution, basée sur l'autobiographie de l'écrivain, fut faite par Heisenberg [1] et rappelée par V. Grumel, pour qui « l'autobiographie ne laisse aucun doute sur l'identité du personnage » [2].

De fait, si nous comparons dans l'autobiographie et le rapport latin [3] le récit des événements qui ont précédé immédiatement la présentation du rapport, le doute n'est guère permis. Au début, la concordance est parfaite. Les Latins proposent le trilemme dont on lira l'énoncé au début de la réponse grecque. Les Grecs, embarrassés [4], en demandent le texte écrit, et sollicitent un délai... Mais ici, se fait jour à tout le moins une différence d'éclairage... D'après les apocrisiaires, leurs adversaires apportent d'abord un écrit « magnum et prolixum », tellement ridicule

παρεσιωπήθη τὸ ἐξ οὗ (§ 4, lin. 22-23). La chute des trois derniers mots dans la traduction latine avait rendu le *tacitum* incompréhensible.

P. 440, lin. 3 *ab imo* (Golubovich): *consubstantialem* E: *consubstantiale* A B. Cette dernière leçon est la bonne, comme le montre le grec *τὸ ὁμοούσιον* (§ 7, lin. 6), mais l'absence d'article la rendait obscure.

(1) A. Heisenberg, *Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina* [*Bibliotheca Teubneriana*], Leipzig, 1896, p. XLII.

(2) V. Grumel, *Nicéphore Blemmyde et la procession du Saint-Esprit*, dans *Revue des sciences philos. et théolog.*, t. 18 (1929) p. 639, n. 1.

(3) *Autobiographie*, éd. Heisenberg, XIII-XIV (p. 63-65); *Relatio Apocrisiariorum*, éd. Golubovich, 8-10 (p. 436-437).

(4) C'est Blemmyde qui l'avoue; mais c'est pour confondre celui qui dirigeait le dialogue du côté grec, son rival l'*ὕπατος τῶν φιλοσόφων* Démétrios Karykès, et se présenter comme l'indispensable sauveur.

(« ridiculosum ») qu'ils hésitent à l'accepter. Devant cette attitude peu flatteuse pour eux, les Grecs passent de longues heures à recomposer entièrement leur factum, « consilio suorum sapientium ». Finalement, le lendemain, à la séance de discussion, un de leurs philosophes (« unus phylosophorum suorum ») lit l'écrit... que les Grecs n'osent pas prendre comme base de controverse. Blemmyde, lui, montre l'« hypatos » disparu pour cacher sa honte, le patriarche cruellement embarrassé, les gens d'élite se récusant, et lui, finalement, sur qui retombe la défense, composant rapidement une apologie accessible à la masse. Cette défense, dont il expose complaisamment le contenu, rallie les suffrages des gens intelligents, impose silence aux adversaires et retourne les sentiments du patriarche.

Compte tenu de la vanité de Blemmyde et du caractère tendancieux de l'autobiographie [1], il est sûr que le philosophe a collaboré à la rédaction de l'écrit, mais il n'est pas évident qu'il en soit l'auteur unique.

Mais, dira-t-on, ne suffit-il pas de comparer l'écrit tel que nous l'avons avec le compte-rendu détaillé qu'en donne Blemmyde dans l'autobiographie? [2] A vrai dire, cette comparaison, déjà faite par V. Grumel, ne fait que soulever un nouveau problème. Certes, il doit s'agir du même opuscule, car, dans les mêmes circonstances, le même trilemme est réfuté de part et d'autre. Mais, sans parler de la nette différence des styles, les arguments présentés ne coïncident guère. Déjà, Grumel avait fait remarquer que la discussion du troisième membre du trilemme: le Saint-Esprit, Esprit du Fils parce qu'il en procède, était conduite tout autrement dans le libelle et l'apologie [3]. Mais il faut aller plus loin. Le deuxième membre du trilemme explique l'expression « Esprit du Fils » par la consubstantialité des deux personnes; mais alors, répliquent les Latins, le Père lui aussi est Esprit du Fils, puisqu'il lui est consubstantiel. Or, à cette instance, l'écrit oppose une réponse purement formelle: pris soit comme syllogisme, soit comme conversion, le raisonnement latin est mal bâti [4]. Au contraire, l'autobiographie

[1] Voir L. BRÉHIER, article *Blemmydès (Nicéphore)*, dans le *Dictionn. d'Histoire et de Géogr. ecclés.*, t. IX, Paris, 1935-1937, col. 180.

[2] *Autobiographie*, XV-XVII (p. 65-70).

[3] GRUMEL, *art. cit.*, p. 639-640.

[4] § 6, lin. 7-23.

vise à donner une solution réelle de l'objection latine [1]. A notre avis, il est difficile de parler ici de concordance substantielle. Reste le premier membre du trilemme: l'Esprit, Esprit du Fils en tant qu'il est envoyé par lui aux créatures. Les Latins rejettent l'explication, qui ne justifie pas le « Spiritus Christi ab aeterno » concédé par les Grecs. Ici, la réponse de l'écrit rejoint en partie celle de l'autobiographie: toutes deux font valoir le parallèle entre l'Esprit « Spiritus Christi ab aeterno » et le Christ « Conditor ante saecula » [2]. On remarquera cependant que l'autobiographie développe beaucoup plus l'argument, sans essayer de recourir, comme l'écrit, à la négation de la formule elle-même [3]. Au total, les divergences réelles sont fortes, plus fortes encore que ne le dit Grumel. Mais ceci ne fait que renforcer une des conclusions de son article [4]: l'autobiographie projette dans le passé un effort de réflexion de Blemmyde qui date d'une époque ultérieure aux conversations de Nicée. On fera donc bien de se fier uniquement à l'écrit pour juger de la pensée du philosophe vers les années 1234. Qu'on rapproche alors de l'écrit une autre pièce étudiée par Grumel, la réponse à l'empereur Jean Doucas Vatatzès [5]. On sera frappé, comme Grumel, du caractère «classique» et peu nuancé de l'argumentation, fort parallèle à celle de l'écrit . L'écrit et la réponse montrent non seulement que Blemmyde est hostile aux Latins, mais même que sa position polémique est encore nettement « intégriste ». Sa théologie personnelle a-t-elle déjà commencé à évoluer? C'est possible, mais pour l'affirmer, on ne peut tabler sur les données profondément transformées de l'autobiographie. Et si Blemmyde, au moment des discussions de 1234, avait déjà conçu en partie les arguments plus mûris et fondés des traités ultérieurs et de l'autobiographie, pourquoi ne les aurait-il pas utilisés? En face de controversistes aussi habiles que les Latins, ils seraient venus à point...

(1) *Autobiographie*, XVI (p. 66-67). On trouvera un bon exposé de cette réponse dans GRUMEL, *art. cit.*, p. 638.

(2) *Autobiographie*, XV (p. 65-66); *Ecrit*, § 3, lin. 27.

(3) *Ecrit*, § 3, lin. 16-23.

(4) Voir p. 653-655.

(5) Voir GRUMEL, *art. cit.*, p. 636-637 et 644-645. Elle est éditée dans *P.G.* 142, col. 604A 10 - 605A 7.

III. – Le traducteur

« Quarta vero feria, missa celebrata et officio nostro rite peracto, curam dedimus ut littere de greco in latinum transferentur » (1). Ce texte du rapport des apocrisiaires montre que les traductions étaient faites immédiatement. Il ne dit pas que les apocrisiaires les faisaient eux-mêmes, il semble même insinuer le contraire. Est-il possible de déterminer la personnalité du traducteur? Discuter le problème en détail dépasserait le cadre de cette introduction, mais il nous faut au moins signaler l'intéressante hypothèse du P. A. Dondaine (2). Dans une première partie de son article, l'A. établit que le *Tractatus contra Graecos* de 1252 est l'œuvre d'un dominicain du couvent de Constantinople, latin de culture et probablement français d'origine, familier de la littérature grecque, conciliaire et patristique, et habitué de la controverse. Or, continue le P. Dondaine, il n'est pas du tout impossible que le polémiste de 1252 ait joué un rôle important dans les conférences de 1234. Tout d'abord, « des rapports d'ordre littéraire sont certains entre la relation des nonces et le traité » (3). Et, vu les connaissances littéraires et patristiques exceptionnelles de l'anonyme dominicain, il est plus vraisemblable que c'est lui qui a procuré aux nonces les documents communs, textes et traductions (4).

Lisons maintenant le récit même des apocrisiaires. Il s'en dégage, de manière « frappante », le rôle d'un « frère », « possédant les mêmes qualités que le polémiste de 1252, la même aisance dans la langue et la littérature patristiques grecques » (5). Or il se fait que l'auteur du *Contra Graecos*, parlant des deux sujets de discussion de Nicée-Nymphée: les azymes et la procession du Saint-Esprit, dit avoir soutenu des disputes avec les Grecs; de même, il a été à Nicée — démarche peu commune à l'époque —; là, il a vu les Grecs châtier un de leurs prêtres, après l'avoir dépouillé de ses habits sacerdotaux — et la relation des apocrisiaires rapporte un incident semblable!

(1) *Relatio*, éd. Golubovich, 10 (p. 437).

(2) Dondaine, *art. cit.*, p. 322-350.

(3) Dondaine, *art. cit.*, p. 339.

(4) « Plusieurs fois l'auteur du traité se donne comme le traducteur des textes qu'il cite » (*ibid.*, p. 340, n. 63).

(5) *Ibid.*, p. 343.

Bref, dit l'A., « nous ne croyons pas forcer la conclusion en considérant comme probable l'identité du frère à qui le Seigneur avait fait la faveur de parler le grec et de l'auteur du *Contra Graecos*; ce qui nous fait regretter davantage encore que l'histoire n'ait pas conservé son nom » ([1]). Nous serions assez tenté de souscrire à l'hypothèse du P. Dondaine. En tout cas, aucun indice interne ne vient la contredire: la traduction correcte du libelle grec, à peine entachée d'une ou deux maladresses semblables à celles que le P. Dondaine signale pour le dominicain anonyme ([2]), n'est pas indigne de l'auteur de *Contra Graecos*.

V., f. 125
A., f. 286

1. *Πρόβλημα ἡμῖν, οἱ τιμιώτατοι ἀποκρισιάριοι τοῦ ἁγιωτάτου Πάπα, ὑμεῖς προεβάλλεσθε ἔχον οὕτως ἐπὶ τῶν λέξεων· « Διὰ τί τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγεται Πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ ἀπ' αἰῶνος; Τρεῖς μόνως δύνανται λέγεσθαι λόγοι. Πρῶτος μέν, διότι ὁμοούσιόν ἐστι τῷ Χριστῷ· δεύτερος δέ, ὅτι ἀποστέλλεται παρ' αὐτοῦ εἰς τὰ κτίσματα· τρίτος, ὅτι* 5 *ἐκπορεύεται ἐξ αὐτοῦ. Ὅτι δὲ ὁ πρῶτος λόγος οὐκ ἔστιν ἱκανὸς δῆλον, ἐπειδὴ ἐκ τούτου ἀκολουθεῖ τὸν Πατέρα εἶναι Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ διότι ὁμοούσιός ἐστι τῷ Υἱῷ. Ὅτι δὲ ὁ δεύτερος λόγος οὐκ ἔστιν ἀληθὴς δῆλον, διότι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον Πνεῦμα Χριστοῦ ἀπ' αἰῶνος· ἀλλ' ἀπ' αἰῶνος οὐκ ἀπεστάλη εἰς τὰ κτίσματα· λοιπὸν τοῦτο οὐκ ἔστιν αἰτία τοῦ* 10 *λέγεσθαι Πνεῦμα Χριστοῦ. Λείπεται γοῦν ὅτι ὁ τρίτος λόγος αἰτία ἐστὶ τοῦ λέγεσθαι Πνεῦμα Χριστοῦ, ὅτι ἐκπορεύεται ἐξ αὐτοῦ. »*

2. *Πρὸς ὃ οὕτως ἀποκρινόμεθα. Πᾶσα ἀρχὴ εἴτε θεολογική, εἴτε φυσική, εἴτε μαθηματική, εἴτε ὁποιασοῦν ἐπιστήμης ἢ τέχνης, οὐ δεῖται ἀποδείξεως. Κοινὸς γὰρ λόγος ἐστὶ καὶ καθολικός, ὅτι ἀναπόδεικ-* 15 *τοι αἱ ἀρχαί· τῆς γὰρ ἀρχῆς ἀρχὴν ζητῶν, τέλος οὐχ εὑρήσεις. Ἀρχὴ δὲ τῆς τῶν ὀρθοδόξων Χριστιανῶν πίστεως, καὶ μάλιστα ὅσον τείνει περὶ τὴν ἀληθινὴν θεολογίαν, τὰ θεόλεκτά εἰσι ῥήματα τοῦ Χριστοῦ, παρ' ὧν ἐδιδάχθημεν πιστεύειν εἰς Πατέρα, Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα.*

V = Vat. gr. 1823; A = Angel. gr. 30; *lat* = versio latina.
1 *ημιν* A *post ημιν add. υμεις (cancell.)* V. 3 *του om.* A. *τρεῖς corr. ex τρῖς* V. 4 *λογοι λεγεσθαι* A. *πρωτον* A prima *lat.* 5 *δε om.* A. 8 *δε om.* A quod autem *lat.* 9-10 *ουκ απ' αιωνος* A. 11 *ουν* A. 13 *ὄν* A. 19 *και post πατερα add.* A Patrem filium *lat.*

([1]) *Ibid.*, p. 345.
([2]) Voir *ibid.*, p. 337: « *προέλαβον* (precesserunt), traduit par perceperunt (col. 511 B) ».

Καὶ περὶ μὲν τοῦ Υἱοῦ, ὅτι ἔχει τὸ εἶναι ἐκ τοῦ Πατρός, καὶ αὐτὸ τὸ ὄνομα τῆς υἱότητος μαρτυρεῖ. Περὶ δὲ τοῦ Πνεύματος ἐπειδὴ μή ἐστιν ἡ λέξις σχετική, ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ Χριστὸς ἀσυλλογίστως πόθεν ἔχει τὴν ὕπαρξιν εἰπών· τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται.
5 *Εἶπεν ὁ Χριστὸς « τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας », καὶ δεχόμεθα ἀσυλλογίστως ὅτι ἐστὶ τὸ Πνεῦμα Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ἤτοι τοῦ Χριστοῦ. Εἶπεν ὅτι τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, καὶ δεχόμεθα ἀσυλλογίστως*
f. 286v *ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔχει τὴν ὕπαρξιν. Προεί || πομεν γὰρ ὅτι αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοί εἰσι. Τοῦτο τὸ δόγμα, καὶ ἀπόστολοι καὶ πᾶσαι αἱ ἅγιαι*
10 *σύνοδοι ἀπαραποίητον διετήρησαν ἕως τέλους· καὶ ἡμεῖς ἐν τῷ βαπτίσματι οὕτω πιστεύειν συνεταξάμεθα τῷ Χριστῷ, καὶ ταύτην τὴν ὁμολογίαν ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ ἀπαιτηθήσομεθα, εἰ ἀπαραποίητον διετήρημεν. Πρὸς δὲ τὸ τῆς ὑμετέρας ἀξιολογότητος πρόβλημα οὕτως ἀπαντῶμεν.*

15 **3.** *Δεδώκατε τοιαύτην αἰτίαν· « Διὰ τί τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγεται Πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ ἀπ' αἰῶνος; » Λέγομεν οὖν πρῶτον· Ποία γραφὴ ὠνόμασε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον Πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ ἀπ' αἰῶνος; Πνεῦμα μὲν γὰρ Χριστοῦ οἴδαμεν τὴν θείαν γραφὴν λέγουσαν· ἀλλ' οὐχὶ μετὰ προσθέσεως, ὡς ὑμεῖς εἴπατε· Πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ ἀπ' αἰῶνος. Οὐδὲ*
20 *γὰρ ὁ Χριστὸς καθὸ Χριστὸς τὸ συνάναρχον ἔχει τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Πνεύματι, ἀλλὰ κατὰ μόνην τὴν θεότητα· καὶ τὸ Πνεῦμα προαιώνιον, τὸ δὲ χρῖσμα πρόσφατον, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς εἰς ἑαυτὸν ἀναλαβὼν τὸ τοῦ Ἡσαίου ἔφη· « Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με ». Ἔστω δέ, εἰς χάριν ὑμετέραν, καὶ τοῦτο, τὸ καλεῖσθαι Πνεῦμα Χριστοῦ*
25 *ἀπ' αἰῶνος· πλὴν εἰ καὶ τοῦτο ῥηθήσεται, ῥηθῆναι δύναται καθώς περ νοεῖται « βασιλεὺς προαιώνιος », μήπω τῶν βασιλευομένων παραχθέντων, καὶ « δημιουργὸς προαιώνιος », μήπω τῶν δημιουργημάτων γεγενη-*
f. 125v *μένων, || καὶ « εὐεργέτης », μήπω τῶν εὐεργετημένων ὄντων· οὕτως ἂν λέγοιτο καὶ Πνεῦμα Χριστοῦ προαιωνίως διὰ τὴν ἀρχαίαν βουλὴν καὶ*
30 *προαιώνιον τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας, καθ' ἣν ὁ Ἐμμανουὴλ ἐχρίσθη τῷ Πνεύματι.*

4-5 *ειπων – Χριστος om.* A. 5 *της αληθειας* V: *το αγιον* A. *δεχομαι* A recipio *lat.* 6-8 *εστι - οτι om.* A. 7 *του scripsi*: *το* V. *δεχομεθα* V: recipio *lat.* 9-13 *τουτο – διετηρημεν om.* A. 13 *το om.* A. 16 *του om.* A. *πρωτον om.* A. 17 *ονομασε* A. *το αγιον πνευμα* A. 17-19 *πνευμα μεν-αιωνος om.* A. 20 *καθα* A. 21 *μεν post και add.* A et spiritus quidem *lat.* 25 *ουτως post ρηθησεται add.* A sic dici *lat.* *καθάπερ* A. 30 *καθὴν* A.

4 Jo 15, 26. 17-18 cf. v. g. Rom 8, 9. 23 Lc 4, 18; cf. Is 61, 1. 26 cf. Ps 73,12. 28 cf. v. g. Ps 12, 6.

4. *Εἴπατε ὅτι τρεῖς μόνως δύνανται λέγεσθαι λόγοι. Πρῶτος μὲν διότι ὁμοούσιόν ἐστι τῷ Χριστῷ· καὶ παρακατιόντες, τῷ δοκεῖν, ἀνείλετε τοῦτο εἰπόντες ὅτι ὁ τοιοῦτος λόγος οὐκ ἔστιν ἱκανός, ἐπειδὴ ἐκ τούτου ἀκολουθεῖ τὸν Πατέρα εἶναι Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ διότι ὁμοούσιός ἐστι τῷ Υἱῷ. Καὶ ὁ λόγος οὗτος, ὅτι Πνεῦμα λέγεται τοῦ Υἱοῦ διὰ τὸ ὁμοούσιον εἶναι αὐτόν, οὐκ ἔστι λόγος ἡμέτερος, ἀλλὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων. Ὁ μὲν γὰρ μέγας Βασίλειος ἐν τῷ ιη' κεφαλαίῳ τοῦ πρὸς Ἀμφιλόχιον αὐτοῦ λόγου φησὶν οὕτως· « Πνεῦμα Χριστοῦ λέγεται, ὡς ᾠκειωμένον κατὰ τὴν φύσιν αὐτῷ. » Ὁ δὲ μακάριος Κύριλλος ἐν τῇ ἐξηγήσει τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου φησίν· « Πῶς οὖν τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὑπάρχον διὰ τὴν ἐμφέρειαν καὶ τὴν τῆς οὐσίας ταὐτότητα, ὡς ἀλήθειαν εἶναι καὶ καλεῖσθαι αὐτό, γενητὸν ἂν εἴη καὶ πεποιημένον; » Ὁ αὐτὸς ἐν τῇ ἐξηγήσει τοῦ εὐαγγελικοῦ ῥητοῦ τοῦ· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν· « Πνεῦμα μέντοι ἀληθείας καλεῖ τὸν παράκλητον, τουτέστιν ἑαυτοῦ· αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ ἀλήθεια, ἵνα γνῶμεν ὅτι οὐκ ἀλλότριον τῆς τοῦ μονογενοῦς οὐσίας τὸ ἅγιόν ἐστι Πνεῦμα, οὐδὲ ἕτερον παρ' αὐτόν, κατά γε τὸν ἐν ὁμοουσιότητι λόγον. » Ὁ ἅγιος Βασίλειος, ἐν τῇ πρὸς Γρηγόριον τὸν ἀδελφὸν ἐπιστολῇ, λέγει· « Ὁ τὸ Πνεῦμα μόνον εἰπὼν συμπεριέλαβε τῇ ὁμολογίᾳ ταύτῃ καὶ τὸν οὗ ἐστι τὸ Πνεῦμα, τοῦ Χριστοῦ γάρ, || καὶ τὸν ἐξ οὗ, ἐκ τοῦ Θεοῦ γάρ, καθά φησιν ὁ ἀπόστολος. » Βλέπετε πῶς ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ παρεσιωπήθη τὸ ἐξ οὗ.*

f. 287

5. *Πολλῶν μὲν οὖν καὶ ἄλλων εὐποροῦντες εἰς τοῦτο μαρτυριῶν ἀναντιρρήτων, διὰ συντομίαν αὐτὰς παρατρέχομεν. Ταῦτα μὲν ἀπελογησάμεθα θεολογικῶς, ταῖς τῶν ἁγίων πατέρων μαρτυρίαις πλέον ἁπάσης χρησάμενοι συλλογιστικῆς ἀποδείξεως, ὡς μὴ δεομέναις πολυπραγμοσύνης τινός· λόγοι γὰρ οὗτοι τοῦ παναγίου καθεστήκασι Πνεύματος.*

2 *ομοουσιον scripsi*: *ομοουσιος* VA. *το δοκειν in marg.* A. 3 *οτι om.* A. 10 *φησι* A. 12 *ἀληθείας* A. 13 *γενητὸν* A: *ν add. supr. lin.* V. *ειη* A inceptionem habens erit *lat*: *ειη om.* V. 16 *τοῦτ'ἔστιν* A. 19 *εκ της... επιστολης* A. 20 *Ο* V: *οτι* A. 21 *γαρ Χριστου* A. 25 *και post παρατρεχομεν add.* A. 28 *αὗται τοῦ* V *αὐτου* A.

8-9 *PG* 32, col. 152B. 10-13 Thesaurus, assert. 33 = *PG* 75, col. 589A-B. 14-15 Jo 16, 13. 15-18 *PG* 74, col. 444A-B. 20-22 *PG* 32, col. 332C. 21 1 Cor 2, 12.

6. *Ἐροῦμεν δὲ καὶ κατὰ μέθοδον τῆς καταργουμένης σοφίας ἥν τινες ἐπαγγειλάμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν, ὥς φησι Παῦλος. Εἴπατε ὅτι ἐκ τοῦ λέγειν· « διὰ τοῦτο λέγεται Πνεῦμα Χριστοῦ τὸ ἅγιον Πνεῦμα διὰ τὴν ὁμοουσιότητα », ἀκολουθεῖ τὸ εἶναι τὸν Πατέρα Πνεῦμα*
5 *τοῦ Υἱοῦ, ἐπειδὴ ὁμοούσιός ἐστι τῷ Υἱῷ, οὕτως συλλογιζόμενοι· τὸ Πνεῦμα, Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ διὰ τὸ ὁμοούσιον· ὁ Πατὴρ τῷ Υἱῷ ὁμοούσιος· ὁ Πατὴρ ἄρα Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ διὰ τὸ ὁμοούσιον. Οὕτω μὲν ἔχει τὰ τοῦ δοκοῦντος συλλογισμοῦ. Ἀκούετε δὲ καὶ ὅπως ἔχει φύσεως ὁ τοιοῦτος συλλογισμός, εἴγε ὅλως συλλογισμὸν χρὴ καλεῖν αὐτόν. Πρῶτον μὲν*
10 *ἐσχηματίσατε τὸν ὑμέτερον τοιοῦτον συλλογισμὸν ἐν δευτέρῳ σχήματι, ἐξ ὁμοιοσχημόνων προτάσεων, καίτοι γε οὐδ' ἐν ἑνὶ τρόπῳ τοῦ τοιούτου δευτέρου σχήματος, ὀφείλουσιν ἔχειν αἱ προτάσεις τὸ ὁμοιόσχημον· ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης ἡ μία πρότασις καταφατικὴ ὀφείλει εἶναι, ἡ | δὲ ἑτέρα ἀποφατικὴ ἐν τῷ δευτέρῳ σχήματι. Ἔπειτα διεσπάσατε τὸ κατηγορού-*
15 *μενον κατὰ τὴν μείζονα πρότασιν· εἰπόντες γὰρ τὴν ἐλάττονα πρότασιν· τὸ Πνεῦμα Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ ὡς ὁμοούσιον, ἐν τῇ μείζονι προτάσει τὸν πρῶτον ὅρον ἀφέντες τοῦ κατηγορομένου, τοῦτ' ἔστι τὸ Πνεῦμα, τὸ λοιπὸν προσελάβετε. Ταῦτα μὲν τὰ ἐν ταῖς προτάσεσι σφάλματα. Ἐν δὲ τῷ συμπεράσματι τὸ ἐξ ἀνάγκης ἐκ τῶν τεθεισῶν προτάσεων*
20 *συναγόμενον, ἄτοπον καταλείψαντες — ἤγουν τὸ Πνεῦμα Πατήρ ἐστι — τὸ κατηγορούμενον ἅπαντα συμπεράσματα πεποιήκατε, ὥστε ὁ νομιζόμενος συλλογισμὸς μὴ μόνον οὐκ ἔστι ταῖς ἀληθείαις, ἀλλ' οὐδὲ κατά τι ἔοικε συλλογισμῷ.*

7. *Ἔτι εἰ μὴ δῶμεν εἶναι τοῦτο συλλογισμόν, ἀλλὰ μόνον ἀντιστρο-*
25 *φήν, λέγομεν ὡς ψευδής ἐστιν ἡ ἀντιστροφή, καὶ ταῖς λογικαῖς μεθόδοις ἀσύμβατος· οὐδὲ γὰρ εἰ τὸ Πνεῦμα ὁμοούσιον τῷ Υἱῷ, καὶ τὸ ὁμοούσιον τῷ Υἱῷ πάντως καὶ Πνεῦμα αὐτοῦ. Αὕτη γὰρ ἡ ἀντιστροφὴ ἐπὶ τῶν ἐξ ἴσου μόνων καὶ ἰδίων δύναται γίνεσθαι, ἐφ' ὧν δὲ τὸ μὲν γενικώτερον τὸ δὲ εἰδικώτερον οὐδαμῶς· καὶ τὸ Πνεῦμα γοῦν οὐ ταὐτόν τι*
30 *σημαίνει τῷ ὁμοουσίῳ κατὰ ἀριθμόν, οὔτε ἴδιόν ἐστι τοῦ Πνεύματος*

1 *καταργουμενως* (?) A. 2 *επαγγελλομενοι* A. *εστοχησαν* A. 5 *επει ουν* A. 7 *τα om.* A habent quae *vel* habet quid *lat.* 8 *δε και* A *textus periit in* V. 10 *εσχηματισατε* A figurastis *lat*: ⟨*μεν εσχη*⟩*ματισε* V. *υμετερον om.* A vestrum hunc *lat.* *τῳ* post *εν add.* A. 11 *του om.* V. 13 *παντοτε post προτασις add.* A semper *lat.* *ειναι η hic deficit* V. 26 *τω* A et quod consubstantiale *lat.* 30 spiritus *lat*: *πατρος* A.

2 cf. 1 Tim 1, 19.

τὸ ὁμοούσιον, ἵνα || καὶ ἀντιστρέφειν δύνηται· τὸ μὲν γὰρ πρᾶγμα f. 287v
σημαίνει, τοῦτ' ἔστιν οὐσίας ταὐτότητα, τὸ δὲ πρόσωπον καὶ ὑπόστασιν·
καὶ τὸ μέν ἐστι κοινὸν τῶν τριῶν, τὸ δὲ ἴδιον ἑνὸς τῶν τριῶν· λέγεται
γὰρ ὁμοούσιος ὁ Πατὴρ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Πνεύματι, καὶ ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ
καὶ τῷ Πνεύματι, καὶ τὸ Πνεῦμα αὖθις ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ καὶ τῷ 5
Υἱῷ· καὶ τὸ μὲν σχέσιν δηλοῖ — τὸ ὁμοούσιον, — τὸ δὲ ἀπολύτως
λέγεται· καὶ τὸ μὲν ἡγουμένου τάξιν ἐπέχει, τὸ δὲ ἑπομένου· εἰ γὰρ
Πνεῦμα Χριστοῦ, καὶ ὁμοούσιον αὐτῷ, οὐ μὴν εἰ ὁμοούσιον, καὶ Πνεῦμα.
Ἐμάθομεν δὲ ἐπὶ τῶν οὕτω λεγομένων ὡς εἰ τὸ ἡγούμενον, καὶ τὸ
ἑπόμενον πάντως, οὐ μὴν εἰ τὸ ἑπόμενον, καὶ τὸ ἡγούμενον· εἰ γὰρ 10
ἄνθρωπος, καὶ ζῷον· οὐ μὴν εἰ ζῷον, ἤδη καὶ ἄνθρωπος. Ὥστε εἰ ψευ-
δὴς ὁ λόγος οὗτος ἐλέγχεται, δῆλον ὡς ἀληθής ἐστιν ὁ λέγων ὅτι Πνεῦμα
Χριστοῦ ἐστιν, ὡς ὁμοούσιον αὐτῷ.

8. ⟨...⟩ *Ὅτι καὶ τοῦτό φαμεν ὡς* ⟨...⟩ *δι'*⟨...⟩ *οἰκονομίαν ἄνθρωπος*
γενόμενος ὁ Μονογενὴς ἐξέχεεν εἰς ἅπαντας τοὺς πιστοὺς τὸ Πνεῦμα, 15
καθὰ ὁ πρωταπόστολος Πέτρος φησὶ περὶ τοῦ Χριστοῦ λέγων· « τῇ
δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος
λαβὼν παρὰ τοῦ Πατρός, ἐξέχεε [νῦν] τοῦτο ὃ νῦν ὑμεῖς βλέπετε καὶ
ἀκούετε. » Συνᾴδει τούτῳ καὶ ὁ κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων Παῦλος
ἐπιστέλλων πρὸς Τίτον τὸν αὐτοῦ μαθητήν· « Ἔσωσεν ἡμᾶς ὁ Θεὸς 20
διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας, καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου, οὗ
ἐξέχεεν εἰς ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν. »
⟨...⟩ *Λέγεται καὶ πάλιν Πνεῦμα Χριστοῦ ὅτι συμπαρῆν ἀεὶ τῷ Χριστῷ,*
οὐχ ὡς ἐνεργοῦν, ἀλλ' ὡς ὁμοτίμῳ συμπαρομαρτοῦν, διὰ τὴν θεολόγων
φωνήν. Τῇ παλαιᾷ γὰρ ἁπάσῃ θεοπνεύστῳ γραφῇ, οὐχ εὑρίσκεται τὸ 25
Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὠνομασμένον Πνεῦμα Χριστοῦ. Ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησεν

1 possit *lat*: *δύναται* A. 14 *lacunae in A, quas ex lat supplemus*: Set videamus et causam, propter quam dicit sapientia vestra Spiritum sanctum vocari Spiritum Christi, que autem hec: procedere, videlicet, Spiritum ex Filio. Audite igitur. Si propter hoc Spiritus sanctus Spiritus Christi nominatur, quia procedit ex ipso, et omne quod spiritus alicuius procedit, procedit ex ipso; et erunt, secundum hanc rationem, prophetarum spiritus ex ipsis prophetis existentiam habentes. [Item et hoc dicimus quod] non solum propter consubstantiale dicitur Spiritus Filii, sicut sancti Patres docuerunt, set et [propter] administrationem spiritualium charismatum, quam [administrationem, homo factus *etc*]. 15 *μονογεννης* A. 16 sicut *lat*: *και* A. 18 *νυν om. lat.* 23 *lacuna in A, quam ex lat supplemus*: dicitur et iterum: Spiritus Christi unctio. Unxit enim eum Pater Spiritu sancto secundum carnem.

16-19 Act 2, 33. 20-22 Tit 3, 5-6.

ὁ Μονογενής, χρισθεὶς Πνεύματι ἁγίῳ, καὶ ὅτε τοῦτο ἐξέχεε πρὸς τοὺς πιστεύσαντας, τότε ἐκλήθη Πνεῦμα Χριστοῦ.

9. Ἔτι λέγομεν· εἰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, Πνεῦμα Χριστοῦ λεγόμενον, διὰ τὸ ἐκπορεύεσθαι ἐκ τούτου νοηθήσεται λέγεσθαι, πολλὰ 5 συμβαίνουσιν ἄτοπα. Δῆλον ἐντεῦθεν· χρὴ δὲ προδιαλαβεῖν τινα σαφηνείας ἕνεκα. Ἠξίωται κοινῶς καὶ ὡμολόγηται παρὰ τοῖς θεολόγοις ὡς ἐπὶ τῆς ἁγίας καὶ ὑπερουσίου Τριάδος ἄλλαι μέν εἰσιν αἱ φυσικαὶ ἰδιότητες, ἕτεραι δὲ αἱ ὑποστατικαὶ καὶ προσωπικαί. Καὶ αἱ μὲν φυσικαὶ κοινῶς ὑπάρχουσι καὶ ἐξ ἴσου ταῖς τρισὶν ὑποστάσεσι, καὶ οὐδεμίαν κατὰ ταύ-10 τας ἔχουσι διαφορὰν ἢ διαίρεσιν· αἱ δὲ ὑποστατικαὶ ἴδιαι καὶ χωρὶς ἑκάστῳ, καθὼς δὴ καὶ διακρίνονται αἱ ὑποστάσεις καὶ εἰς ἀριθμόν τε καὶ διαίρεσιν ἔρχονται. Καὶ ὅτι ἡ ἐκπόρευσις τρόπος ἐστὶν ὑπάρξεως, f. 288 δῆλον οὖν ἐντεῦθεν ὡς καὶ ἰδίωμά ἐστιν || ὑποστατικὸν ἡ ἐκπόρευσις. Εἰ γὰρ φυσικόν, κοινὸν ἔσται τῶν τριῶν ὑποστάσεων, καὶ ἔσονται αἱ 15 πᾶσαι ἐκπορευταί· ἀλλὰ τοῦτο ἄτοπον καὶ θεολογικαῖς μαχόμενον ἐννοίαις· οὐκ ἄρα φυσικὴ ἰδιότης τὸ ἐκπορεύεσθαι· ὑποστατικὸν ἄρα, καὶ ἔσται ἑνὸς τῶν τριῶν, δηλονότι τοῦ Πνεύματος. Τούτῳ καὶ γὰρ ἡ θεολογικὴ μυσταγωγία ἀφορίζει τὸ ἐκπορεύεσθαι. Ἐπεὶ οὖν ἡ ἐκπόρευσις σχέσις ἐστὶ μέσον τοῦ ἐκπορευομένου καὶ τοῦ ἐκπορεύοντος, 20 θεωρουμένη καθὰ καὶ ἡ γέννησις μέσον τοῦ γεννωμένου καὶ τοῦ γεννῶντος, εἰ τὸ ἐκπορεύεσθαι ἑνὸς μόνου τοῦ Πνεύματος, δῆλον ὡς καὶ τὸ ἐκπορεύειν ἑνός. Καὶ ἢ τοῦ Πατρὸς ἔσται τοῦτο, ἢ τοῦ Υἱοῦ, καὶ οὐχὶ τῶν δύο. Ἀλλὰ μὴν ἀπὸ τῶν ἱερῶν εὐαγγελίων τοῦ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι διδασκόμεθα· ἐκ τούτου ἄρα μόνου τὴν ἐκπό-25 ρευσιν ἔχει τὸ Πνεῦμα. Εἰ δὲ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, κοινοῦται τὸ ἰδίωμα, καὶ οὐκ ἔτι ὑποστατικὸν δύναται εἶναι, ἀλλ᾽εἰς φυσικὸν μεθίσταται καὶ κοινόν, καὶ δῆλον ὡς ἁρμόσει καὶ τοῖς τρισίν, ὅπερ ἀδύνατον ἐδείχθη.

10. Ἔτι εἰ ἐκ τοῦ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα καὶ τοῦ Υἱοῦ, ἢ ὁ Πατὴρ ἅμα καὶ ὁ Υἱὸς εἰς ἓν ἀναχθήσονται πρόσωπον, ἢ αὐτὸ τὸ Πνεῦμα οὐχ 30 ἓν ἔσται τῷ ἀριθμῷ, ἀλλ᾽εἰς δυάδα μερισθήσεται προσώπων. Εἰ γὰρ ἓν καὶ ἁπλοῦν ⟨...⟩, ἐξ ἑνὸς ἄρα τῷ ἀριθμῷ. Ἔτι εἰ ἕτερα ἀλλήλων τῷ ἀριθμῷ τὰ προβάλλοντα καὶ διαφέροντα κατὰ τὰς ὑποστατικὰς ἰδιότητας, ἕτερα πάντως καὶ προβαλοῦσιν ἀριθμῷ διαφέροντα, καὶ δύο ἔσονται Πνεύματα· τὸ μὲν ἐκ τοῦ Πατρός, τὸ δὲ ἐκ τοῦ Υἱοῦ προσερχό-

1 μονογεννης A. 4 eo quod procedat ex ipso intelligatur dici *lat*: εκ τουτου *post* νοηθησεται *iterat* A. 17 τουτω A hinc *lat*: οὕτω *forte legendum*? 20 γεν (*v. supra lin.*) νωμενου A. 30 διαδα A. 31 *lacuna in A, quam ex lat supplemus*: ex uno; si autem non ex uno, non unus et simplex. Set unus quidem et simplex Spiritus Sanctus.

μενον. Ἔτι καὶ τοῦτο τοῖς θεολόγοις ἠξίωται, ὡς ἡ ἁγία Τριὰς μονάς ἐστιν ἅμα καὶ τριὰς ἡ αὐτή, καὶ οὐ πρότερον μὲν μονάς, εἶτα δυὰς καὶ μετὰ ταῦτα τριάς. Λεγούσης τοίνυν τῆς ὑμῶν τιμιότητος δύο ἀρχὰς Πατέρα καὶ Υἱὸν τοῦ ὁμοουσίου αὐτοῖς Πνεύματος, ἑτέρας δεήσει τινὸς πρὸ αὐτῶν ἀρχῆς, τῆς τὰς δύο συναγαγούσης εἰς τὸ αὐτό. Πάσης γὰρ 5
δυάδος ἡ μονὰς ἐξ ἀνάγκης προηγεῖται· καὶ τέσσαρα ἔσται κατὰ τὴν ὑμῶν θεολογίαν καὶ ἡ θεότης. Ὡς μὲν γὰρ ἡμεῖς οἱ Γραικοὶ λέγομεν· ἀρχὴ πρώτη ὁ Πατήρ, δύο τῶν ὁμοουσίων ἐξάρχουσα, καὶ μονὰς οὖσα τῆς ἐξ αὐτῆς δυάδος ἑνωτικὴ πρὸς ἑαυτὴν καὶ πρὸς ἄλληλα, καὶ οὐ δεῖ τινος ἑτέρου διὰ τὸ μηδέ τι ζητεῖσθαι τῆς μονάδος ἀρχοειδέστερον. 10
Ὡς δ' ὑμεῖς φατε, δυαδικὴν τιθέμενοι τὴν ἀρχήν, ἀναγκαῖον πρὸ ταύτης ἑτέραν προηγεῖσθαι || μοναδικήν. Ἔτι φύσει μὲν μονὰς πρὸ δυάδος· ἡ f. 288v
δυὰς δὲ προηγεῖσθαι μονάδος καὶ ταῦτα ἀπλῆς παρὰ φύσιν τε καὶ ἀδύνατον, καὶ εἰ τὸ κατὰ φύσιν ἀγαθόν, πάντῃ τε καὶ πανταχοῦ τὸ παρὰ φύσιν ὡσαύτως κακόν. 15

2 ἅμ (*ras.*, α supra) A. 4 eis *lat*: αὐτοῦ A. 5 πρ˝ αυτ˝ A ante ipsa *lat*. της *scripsi*: τῶ A. 7 και *scripsi*: ἅ ἡ A quae deitas *lat*. 9 αὐτης A. 10 alterius *lat*: ετερον A. 12 διαδος ... διας A. 14 προηγεισθαι — το κατα φυσιν *post* κατα φυσιν *iteratur in* A. omnino *lat*: παντι A.

P. Canart

Trama e carattere del Diatessaron di Taziano (*)

Mi propongo di studiare la trama del Diatessaron siriaco attraverso il Commentario che ne fa s. Efrem. Dall'esame della trama cercherò di dedurre il carattere e lo scopo dell'opera.

È risaputo che non esistendo nessun manoscritto contenente il Diatessaron siriaco (1), l'unico materiale disponibile per la sua parziale ricostruzione è quello delle citazioni presso gli scrittori siri fin verso la metà del sec. V e presso le più antiche versioni siriache degli scrittori greci. I Diatessaron arabico, persiano ed altri non possono offrire una base sicura per un tale restauro dato che essi tradiscono manipolazioni e crescite successive al primitivo siriaco.

Ora, fra gli scritti patristici non vi è nessuno più adatto del Commentario di s. Efrem, conservato in un'antica versione armena e recentemente scoperto in gran parte -- un 60% — nel suo testo originale. Il mio collega P. Leloir O. S. B. che ne prepara l'edizione mi comunica che, benchè le citazioni del Vangelo non siano state tradotte con assoluta fedeltà ma sottomesse all'influsso del Diatessaron armeno, in genere la versione del libro risulta buona e sicura. Perciò credo che la traduzione armena, pur non potendo offrire un fondamento adeguato per la critica testuale del Diatessaron, può essere base sufficientemente solida per questo studio sulla sua armonistica, e cioè sulla sua struttura e sui criteri di Taziano nel tessere una tale trama. Mi contenterò per ragioni pratiche di riferirmi alla versione latina di quella armena, fatta dallo stesso L. Leloir (2).

(*) Studio presentato al 3° Congresso di Studi Patristici a Oxford (21-26 sett. 1959).

(1) Per la bibliografia sul Diatessaron vedasi I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia syriaca*, Roma 1958, pp. 34-5.

(2) Nel *Corp. Script. Christ. Orient.* - Script. armeniaci 2, Louvain 1953 [il testo armeno]: 1954 [la versione latina].

Affermavo che il Commentario di s. Efrem è lo scritto più adatto per lo studio del Diatessaron e questo per due ragioni, l'una quantitativa e l'altra qualitativa. Infatti nessun'opera siriaca raccoglie tante citazioni evangeliche. Esse sono più numerose di quelle degli altri scritti contemporanei messi insieme. Quanto alla qualità possiamo avere la sicurezza che i testi appartengono al Diatessaron, mentre per le citazioni delle altre opere dello stesso s. Efrem e degli altri scrittori siri non si esclude a priori la possibilità che esse provengano anche da Evangeli separati della *Vetus syriaca*, il che del resto viene confermato dall'esperienza. Del resto la stessa coincidenza di esse con quelle del Commentario potrà garantire la loro comune origine dal Diatessaron.

Nel fare il suo Commento il Dottore-poeta è lungi dall'essere molto metodico nelle sue citazioni del testo evangelico. Non lo premette integro alla sua esegesi. Come si vedrà dalla seguente Tavola sinottica, quasi mai riporta tutto il brano sul quale versa la sua spiegazione, spesso anzi si limita a minuscole e saltuarie citazioni. Sovente anche cambia l'ordine dei versetti che ha davanti a sè. Magari di una pericope lunga riporta soltanto qualche versetto. Non di rado tutta una parabola non trova che un'allusione generica senza approcci verbali. Si capisce bene che per convenienza di esegesi spunti qualche altro luogo del Diatessaron riportato da un luogo lontano ma ideologicamente imparentato. Più lontano è nel Vangelo il luogo « ectopico », più chiaro è che esso non appartiene alla pericope che si sta commentando. Altre volte, e dato che Tiziano manifesta una certa libertà nell'ordinare e allacciare testi originariamente separati, non sarà evidente se quei testi ravvicinati siano veramente « ectopici » nel Diatessaron o non piuttosto si devano considerare come appartenenti al contesto e quindi alla trama in questione.

Nella seguente Tavola ho riportato al proprio luogo di ordine i testi chiaramente « ectopici » lasciando invece tutti gli altri nel posto in cui essi vengono citati. Avvertirò che ho segnalato non soltanto i luoghi che nettamente corrispondono a quelli dei singoli Vangeli ma anche quegli ibridi che risultano dall'intreccio dei diversi, quasi sempre i sinottici. I puntini orizzontali indicano questo carattere. Vanno pure annotati i luoghi ai quali v'è soltanto una indubbia allusione, anche non testuale, nel Commento di s. Efrem. Insomma la Tavola vuol segnalare tutti i testi evangelici che vi hanno lasciato traccia facilmente riconoscibile.

Io	Mt	Mc	Lc
I,1–5			
11			
14			
			I,5–6
			14–15
	XI,11	. . . .	VII,28
			I,76–77
			11
			18
			20
I,17			
			I,13
			18
			20
			22
			63
			64
			17
			24
			26
			32
			35–36
			27–28
			37–39
			42
			45
			48
			46
			36
			41
			56
			19
			26
			42
			78
	III,11		
			79
	I,18–20		
	24–25		
			35

Io	Mt	Mc	Lc
			I, 28
			II, 2–3
			11
			1
			8–9
			14
			29
			30
			31
			34
			55
	II, 1–11		
	8		
	11–12		
	15		
	18		
	16		
	18		
			5
	15		
	23		
I, 16			
18			
19–20			
20–23			
	III, 10		
			48
			49
			51
	4		
	7		
	9		
	14		
29			
			III, 23
	14		
	15		
	16		
	17		

Io	Mt	Mc	Lc
I,27		I,7	
	IV,1	I,12–13	
29			
32			III,22
33			
31			
30			
	III,16–17		
	IV,2		
			IV,3
	5–6		9–11
	6		9–11
	8–9		5–6
			6
	9		7
	4		
			6
			13
	10–11		
	15–16		
37			
41			
46			
47			
50			
	19	I,17	V,10
II,1			
3–4			
4–5			
10			
7–9			
		15	XVI,16?
19–21			
III,13			
30			
34			
IV,2			
		II,15–17	
			V,2

Io	Mt	Mc	Lc
			V,5
			7
	IX,2		
		II,16	30
		17	32
		19	34
	XII,2	24	VI,2
	1	23	1
	3–4	25–26	3–4
	5		
		27	
			VI,19
			20
	V,3		
	6		
	8		
	4		21
	8–9		
	9–10		
	12		23
			24
	13		
	14		
	16		
	17		
	18		XVI,17
	19		17
	39		VI,29
	20		
	39		29
	23		
	24		
	39		29
	21		
	22		
	27		
	28		
	38		
	24		

Io	Mt	Mc	Lc
	V,21–22		
	27–28		
	30		
	38		
	39		
			VI,31
			38
	VI,9		
	17–18		
		IX,23?	
	18		
	21		XII,34
	23		
	VII,1		VI,37
		IV,25 . . .	VIII,18
	XI,15		
		12	
	VII,6		
	15		
	VIII,8		VII,6–7
	10		9
	5–7		3–6
	12		
			11–15
	20		
	19		
	23	IV,37–38 . .	VIII,22
	26	39 . . .	24
	28	V,6–12 . . .	26–32
	32	13 . . .	33
		10 . . .	31
			28
		19 . . .	38
			39
	IX,20–23 . . .	24–35 . .	43–49
		31 . . .	45
		30	
			47
	22	34 . . .	48

Io	Mt	Mc	Lc
			VIII,45
			46
		V,29	
		X,30	
	IX,20		44
		V,33	
		36	50
		35	49
		42	
	24	39	52
			55
	36		
		VI,7	X,1
	X,8		
	5		
	6		
	16		3
	40		16
	9		
		8	
	10		
		9	
	12		5
	13		6
	14	11	11
	15		12
			16
	16		
	17		
	VII,15		
	14		
			10
	X,23		
	28		
			IX,54
			51–52
	23		
	27		
	28		

Io	Mt	Mc	Lc
	X,29		
	32		
	33		
	35		
	34		
	39		
			X,39
			40
			42
			XIV,26
			X,40
	XI,3		
XI,42			
	4–5		
	5–7		VII,24–25
	7–8		25
	9		26
	10		27
	11		28
	XVIII,1		
	4		
	XX,16		
	22		
	26–27		
	XII,32		XII,10
		III,29	XI,14
		27	
	32		
		I,24	
		III,10	
	22		
			VII,39
			41
			44–45
			47
			38
			X,1
			18–19
	X,8		

Io	Mt	Mc	Lc
			X,20
	XI,23		
	25		
	27		
	28		
	29		
			XIV,26
			27
			28
	XII,39	. . . .	XI,29
	40		
	38		
	40		
	41		
	43		
	45		
			VIII,2
			3
	43-45		
			XI,15
			27
		III,32	
		X,18-19	
			27
		IV,9	
			VIII,5-8
		8	
	XIII,12		
	19-20		
	17	. . . .	X,24
	24		
	30		
	22		
	XIX,20	X,20 . .	XVIII,21
	21	21 . .	22
		IV,8 . .	VIII,8
		27	
		28	
	XIII,27		

Io	Mt	Mc	Lc
	XIII, 31		
	32	IV, 32	
	37–38		XIII, 18–21
	41		
			XII, 32
			14
			16–21
	33		
	XIII, 47		
	48		
	54		IV, 15
			16
			23–24
			29
			25–28
IV, 45			
		VII, 24–30	
		VI, 5	
35			
		VII, 24–30	
			X, 14
	XIV, 13–21		
	1–11		
	3–17		
	8		
	1–12		
	11		
	13–21		
VI, 12			
14			
	25–31		
16			
17			
	23		
20	27	VI, 50	
19	24–26		
	28–31		
	25–31		
	32–33		

Io	Mt	Mc	Lc
VI,30–31			
38–39			
50–51			
53			
55			
60			
67-70			
51			
44			
	XV,4 . . .	VII,10	
	5 . . .	11	
	13		
	19		
	22–23		
	27 . . .	28	
	26 . . .	27	
		26	
	28		
IV,5–6			
27			
7			
9–11			
13–15			
16			
18–19			
20			
21–23			
25–26			
42			
	VIII,2	I,40	V,12
	4	44	14
	3	41	13
	4	44	
V,5–7			
11–12			
14			
11–14			
14-15			
17–18			

Io	Mt	Mc	Lc
	XII, 8		
	3-4	II, 25-26	VI, 3-4
IX, 7			
		27	
V, 26-27			
22			
34-35			
36			
43			
45-46			
		VIII, 24-25	
	XVI, 13	27	
	14	28	
	15-18		
	23		
	20-21		
	5		
	XVII, 9	IX, 9	
	XX, 18-19		XVIII, 31-33
		VIII, 33	
	XVI, 28		
	XVII, 1-4	IX, 2-6	IX, 28-32
		1	27
	2		29
	4	5	
		6	33
	5	7	35
	9	9	
	1	2	
	17		
	16		
	19		
	XII, 24		XI, 15
	XVII, 17		
	20	XI, 23	XVII, 6
	23		
		IX, 25	
VII, 5			
	25		

Io	Mt	Mc	Lc
	XVII,27		
	24–25		
	27		
	XIX,3	X,2	
	4–6		
		4	
	8	5–6	
			XV,4–10
			32
			7
			13–14
			XVI,1–9
	XVIII,21–22		XVII,3–4
			4
	20		
	10		
			XIII,1
			6–7
			6–8
VII,8			
5			
3–4			
19			
VIII,40			
	XIX,17	X,18	XVIII,19
	16	17	18
	17	18	19
	20		
	21–22	21–22	22–23
	18		
	23	24	24
		21	22
			X,28
	24	24	XVIII,24
		21	
	20	20	21
	16	17	18
	17	18	
		18	

Io	Mt	Mc	Lc
	XIX,17		
			XVI,19
			24
			29
			31
			28
VII,28			
			22
X,11			
18			
			25
			24
			27
			30
	XX,10		
	11		
	15		
	6–7		
	1–14		
	15		
	21	X,37	
		35–36	
	XIX,27		
	XX,18–19		
	22	38	
			XIX,5
			8–9
			4
			9
	30	47 . . .	XVIII,38
		52 . . .	42
		48 . . .	39
			36–37
		46–50 .	35
			31
			11–14
	XXI,19	XI,21	
	20–21 . .	20–23	
	21		

Io	Mt	Mc	Lc
	XXI,23		
		VII,37	
		XI,23	
	XVII,20	24	
III,13			
12–13			
10			
12–13			
4			
8			
5–6			
14			
16			
			XVIII,1–8
	XXI,23	XI,27–28	XX,1–2
X,38			
	25–26	30–31	4–5
	29		
	28		
	31		
	29		
	31–32		
	33	XII,1	9
	34	2	10
	37	6	13
	37–39		
	38	7	14
	40		15
	41		
	42	10	17
	44		18
	XXII,16–17	13–14	21–22
	21	17	25
	23	18	27
	24	19	28
	25	20	29
	28	23	33
	29	24	34
	30	25	36

Io	Mt	Mc	Lc
	XXII,36 . . .	XII,28. . . .	X,27
	37 . . .	30–31	
			25–37
	37–38		
			29–30
			36–37
VII,37			
VIII,13			
39			
43			
VII,20			
VIII,39–40			
46			
48			
56			
40			
VII,20			
VIII,39			
48			
56			
46			
57–58			
IX,2–4			
6–7			
4			
39			
22			
11–15			
X,7–8			
38			
20			
XI,1			
3–4			
7–9			
45			
14–16			
20–21			
25–26			
32			

Io	Mt	Mc	Lc
XI,34			
39			
26			
35			
37			
			IX,41
6			
17			
39			
48			
46			
48			
XII,10			
5		XIV,5	
XIII,1-17			
	XXI,2 . . .	XI,2 . . .	XIX,30
			38
			41–42
	15–16		
	10		
			39–40
			41–42
XII,31			
34			
			XVII,21–20
15 . . .	5		
X,37			
32			
30			
VII,27			
26			
	XXIV,26–27		XVII,23-24
	2		
			5
			XI,52
	XXIII,35		
	12		
			XIII,33
			25

Io	Mt	Mc	Lc
			XIII, 27
	XXIII, 35		
			34
XII, 47			
48			
	XXIV, 15		
			XVII, 31
	19		
			XXI, 12
			23
	20		
			36
		XIII, 20	
	22	20	
	32		
	36		
			X, 21
	42	33	
	36		
	XXV, 41		XIII, 25–27
	XXIV, 40		XVII, 34
	28		
			35
	41		
	45		XII, 42
	51		46
			50
	XXV, 2		
	18		
	14–30		
	28		
	16		
	20		
	24		
	34		
	41		
			XII, 35
XIII, 1–15			
10			

Io	Mt	Mc	Lc
XIII,23–25			
	XXVI,21. . .	XIV,18. . .	XXII,21
	23. . .	20. . .	22
	24. . .	21. . .	22
63–22			
	26–27 .	22–23 .	19–22
		22	
	29		18
			31–32
XIV,8			
6			
9			
12			
11			
10			
XIII,16, XV,20. .	X,24		
XV,20			
XIV,30			
XVI,33			
8–13			
32			
			36
			38
	XXVI,24		
XV,12			
3			
XIII,34			
	VII,12		
34			
XV,12			
17			
8			
25–26			
13			
XVI,7			
XIV,16			
XVI,7			
	XXVIII,19. . .	XVI,15	
11			

Io	Mt	Mc	Lc
XVI,15			
19			
XVII,5			
1			
11–12			
	XXVI,38–39		
			XXII,15
			XXVI,24
			41
	69–72. .	XIV,66–72. .	XXII,56–62
			51
			36–38
	42		
			42
			44
	45		
			48
	50		
XVIII,4			
7			
5–6			
10 . . .	51 . . .	47 . . .	50
	52		
12–13	. . . . . .	. . . . . .	54
XIX,9 . . .	70–75. .	66–72 .	54–62
15–17	70–75		
	64–65. .	62–63 .	69
XVIII,28. .	XXVII,2		
37–38			
XIX,9–10			
15			
2 . . .	28 . . .	XV,17	
			XXIII,2
5 . . .	29		
		19	
	29		
	3–7		
17 . . .	32	. . . . . .	26
			31

Io	Mt	Mc	Lc
		XV,27–28 .	XXIII,33
			39
			42
XIX,19 . . .	XXVII,37		
			39
			43
			45
	15–16		
	34		
23			
	58		
			51
	58		
	60		
XX,1			
6–8			XXIV,12
	XXVIII,13		
	20		
17			
15			
24–29			
17			
	XXVII,51–52		
			XXIII,49
XIX,34			
XX,27			
			34
	51–54		45
			34
	51–52		
		XV,36	
	50–53		
	42		
	48		
	50–53		
			46
			45
XIX,23			
26–27			

Io	Mt	Mc	Lc
			XXIII,45
	XXVII,54		
	46		
		XV,36	
XIX,26			
			XXIV,30
XXI,12–15			41–43
XX,17			
18			
XXI,15			
19–23			
			49
	XXIII,14		
	VI,5–8		
			XVIII,9–14
			XIX,1–10
		X,46–52	
			VII,36–50
	XX,8–16		
	VII,21–22		VI,46
			XVI,15

Come si vede, le riferenze del Commentario di s. Efrem al Diatessaron sono abbastanza disordinate e piene di lacune, per cui si impone un ulteriore riordinamento allo scopo di conoscere meglio la trama dell'opera di Taziano.

Sulla Tavola anteriore procederò alle seguenti elaborazioni: 1) i versetti citati in chiaro disordine verranno ordinati secondo il testo evangelico; 2) i testi citati ripetutamente in diversi luoghi del Diatessaron o perchè ricordati da Efrem a conferma o perchè doppioni dovuti a qualche svista del copista, verranno ridotti a uno e si darà la preferenza a quello che si trovi nello stesso contesto del Vangelo; 3) dando per evidente che il Diatessaron conteneva non soltanto i pochi versi citati dal Commentatore ma anche tutti i rispettivi *contesti*, supporremo per la ricostruzione l'esistenza di questi contesti là dove ci sia come appiglio e traccia qualche citazione di s. Efrem. Il più delle volte sarà facile determinare i limiti del contesto: episodio, parabola, dialogo, predica del Si-

gnore. Qualche volta però, specie se si tratterrà di brevi pericopi su parabole e miracoli, come anche sui limiti di uno svolgimento dottrinale, non sarà evidente l'inizio o la fine del contesto in parola. In simili casi mi sono attenuto ai criteri della maggior probabilità.

Una volta applicati questi criteri, ecco quello che risulta quanto alla trama del Diatessaron rispecchiata nel Commentario di s. Efrem.

Io	Mt	Mc	Lc	
I, 1-14				(In principio erat Verbum... plenum gratiae et veritatis)
			I, 5-80	(Annunziazione a Zaccaria, a Maria: Visitazione, Magnificat, Benedictus)
	I, 18-25			(Il dubbio di Giuseppe)
			II, 1-39	(Natale: Circoncisione: Purificazione)
	II, 1-23			(Adorazione dei Magi)
I, 15-18				(Predicazione del Battista)
	II, 40-52			(Il Bambino nel Tempio: ritorno a Nazareth)
	III, 1-17			(Predicazione del Battista)
I, 19-34 .			III, 22-23	(Predicazione del Battista)
	IV, 1-11	I, 12-14	IV, 1-13	(Tentazioni nel deserto e venuta di Gesù nella Galilea)
I, 35-51				(Vocazione dei primi apostoli)
	IV, 18-22	I, 15-20	V, 1-11	(Vocazione degli apostoli)
II, 1-22				(Nozze in Cana: espulsione dal Tempio: solvite templum hoc)
III				(Dialogo con Nicodemo: parole contro i giudei)
	IX, 9-7 XII, 1-8	II, 1-28	V, 17-39; VI, 1-5	(Guarigione del paralitico: vocazione di s. Matteo: banchetto presso il pubblicano. I farisei si scandalizzano perchè gli apostoli raccolgono le spighe)

Io	Mt	Mc	Lc	
	V, VI, VII, 1–27		VI, 12–49; XI, 1–5; XVI, 16–18; XII, 34	(Proclamazione degli apostoli: Beatitudini: Sermone della Montagna)
	VIII, 5–13		VII, 1–10	(Guarigione del servo del Centurione)
			VII, 11–17	(Risurrezione del figlio della vedova di Naim)
	VIII, 18–20			(Ti seguirò dovunque andrai)
	VIII, 23–34	IV, 35–41; V, 1–23	VIII, 22–42	(La tempesta viene calmata: i demoni espulsi invadono i porci)
	IX, 19–22	V, 24–35	VIII, 43–48	(Guarigione dell'emorroissa)
	IX, 23–38	V, 36–43	VIII, 49–56	(Risurrezione della figlia di Giairo e predicazione di Gesù)
	X	VI, 7–13	X, 24; IX, 1–6; 51–56	(Missione degli apostoli: Non sapete di quale spirito siete)
			X, 38–42	(Marta e Maria)
	XI, 1–19		VII, 18–35	(Il Battista invia una missione a Gesù)
	XII, 22–32	III, 22–30; I, 23–28	XI, 14–26	(Liberazione dell'energumeno muto: un altro indemoniato liberato)
			VII, 36–50	(La peccatrice ai piedi di Gesù)
	XI, 20–30			(Maledizioni contro la Decapoli: Venite ad me omnes. . .)

Io	Mt	Mc	Lc	
			XIV, 25–35	(Si quis non odit patrem... Volens turrim aedificare... Bonum est sal...)
	XII, 38–45.	. . . .	XI, 29–36	(Il segno di Giona: altre parole di Gesù)
			VIII, 1–3	(I 7 demonii espulsi dalla Maddalena)
	XII, 46–50	III, 31–35	XI, 27–28	(Ecce mater tua et fratres... Beatus venter qui te portavit...)
	XIII, 1–23	IV, 1–20	VIII, 5–18	(Parabola del seminatore)
		IV, 26–29		(Del seme che cresce di notte)
	XIII, 27–58	IV, 30–34	XIII, 18–21	(Parabole della zizzania, della senapa, del fermento, del tesoro, della rete)
			XIII, 59	(Dottrina di Gesù sulla preparazione per la morte)
		VI, 1–6	IV, 14–29	(Gesù predica nella sinagoga di Nazareth)
	XIV, 12	VI, 17–30	IX, 7–9	(Morte del Battista)
VI, 1–16	XIV, 13–23	VI, 31–44	IX, 10–17	(Moltiplicazione dei pani e dei pesci)
VI, 17–21	XIV, 24–36	VI, 45–56		(Gesù cammina sulle onde)
VI, 25–71				(Promessa dell'Eucaristia)
	XV, 1–28	VII, 1–30		(Disputa coi farisei: la Cananea)
IV, 1–42				(La Samaritana)
	VIII, 1–4	I, 40–45	V, 12–14	(Guarigione del lebbroso)
V, 1–15				(Guarigione del malato presso la probatica piscina)

Io	Mt	Mc	Lc	
V,20–47	XII,1–8	II,23–8	VI,1–5	(Gesù insegna e disputa coi farisei)
	XVI,13–28	VIII,27–38	IX,18–27	(Confessione di Pietro)
	XVII,1–13	IX,1–13	IX,28–36	(Trasfigurazione)
	XVII,14–21	IX,14–29	IX,37–42	(Guarigione del lunatico)
	XVII,22–27	IX,30–32	IX,43–45	(Pietro prende dal pesce la moneta)
	XIX,1–12	X,1–12		(Si liceat dimittere uxorem...)
			XV	(Parabole della pecorella smarrita, della dramma, del figliuol prodigo)
			XVI,1–9	(Parabola del fattore)
	XVIII,5–22	IX,33–47	XVII,1–5	(Sul non scandalizzare i bambini: sull'amore fraterno)
			XIII,1–9	(Sui galilei: sul fico sterile)
VII,7–19				(Gesù viene a Gerusalemme nella festa della Dedica e predica)
	XIX,16–30	X,17–31	XVIII,18–30	(Cosa devo fare per avere la vita eterna?)
			XVI,19–31	L'Epulone)
	XX,1–16			(Parabola degli operai condotti per la vigna)
	XX,17–28	X,32–45	XVIII,31–34	(Predizione della Passione: la domanda della madre pei figli di Zebedeo)
			XIX,1–10	(Zaccheo)
	XX,29–34	X,46–52	XVIII,35–43	(Guarigione dei ciechi)
			XVIII,9–14	(Il fariseo e il pubblicano)

Io	Mt	Mc	Lc	
	XXI, 18–23	XI, 21–24		(Il fico maledetto: sulla preghiera)
			XVIII, 1–8	(Il giudice e la vedova)
	XXI, 23–46	XI, 27–33	XII, 1–12; XX, 1–19	(Disputa sul battesimo di Giovanni: parabola dei vignaiuoli che uccisero l'erede)
	XXII, 15–46	XII, 13–31	XX, 20–44; X, 25–37	(Il tributo a Cesare: sulla risurrezione: il principale precetto: il Buon Samaritano)
VII, 20–53				(Dottrina di Gesù nel Tempio)
VIII, 12–59				(» » » » »)
IX				(Guarigione del cieco nato)
X, 1–21				(Il Buon Pastore)
XI, 1–54				(Risurrezione di Lazzaro)
XII, 1–12	XXVI, 6–13	XIV, 3–9		(Banchetto a Bethania)
XII, 12–16	XXI, 1–17	XI, 10	XIX, 28–48	(Ingresso a Gerusalemme)
XII, 20–34				(Gesù predica nel Tempio)
			XVII, 20–37	(» » » »)
X, 22–39				(Predica di Gesù: Ego et Pater unum sumus)
	XXIII, 1–39		XI, 37–54	(Gesù predica)
			XIII, 23–35	(Gesù predica mentre si reca a Gerusalemme)
XII, 35–50				(Gesù predica nel Tempio)

Io	Mt	Mc	Lc	
	XXIV	XIII	XVII, 20–37: XXI, 5–36; XII, 35–59	(Sermoni escatologici)
	XXV		XIX, 11–27	(Parabole delle 10 vergini, dei talenti; sull'ultimo Giudizio)
XIII, 1–20				(Lavanda dei piedi)
XIII, 21–26	XXVI, 20–30	XIV, 17–26	XXII, 14–38	(Ultima Cena)
XIII, 31–38; XIV, XV, XVI XVII				(Sermone sacerdotale)
XVIII, 1–27	XXVI, 36–75 XIV, 32–72		XXII, 39–71	(Getsemani: arresto di Gesù: giudizio del Sinedrio: negazioni di Pietro)
XVIII, 28–40; XIX,	XXVII	XV	XXIII	(Il resto della Passione fino alla sepoltura di Gesù)
XX, 1–31	XXVIII	XVI(?)	XXIV, 1–49	(Prime apparizioni: Maddalena, Emmaus, gli apostoli senza Tommaso e con lui)
XXI				(Apparizione presso il mare di Galilea)
			XXIV, 50–53(?)	(Ascensione)

Rileviamo anzitutto che vi sono alcune pericopi evangeliche — interi contesti — che non hanno lasciato nessuna traccia nel Commento di s. Efrem. Eccone l'elenco: la guarigione del figlio del regolo (Io IV,43–54), la conversione dell'adultera (Io VIII, 1–11), le genealogie (Mt I,1–17; Lc III,23–38), la guarigione della mano arida (Mt XIII,9–21; Mc III,1–6; Lc VI,6–11), la seconda moltiplicazione dei pani e gli insegnamenti successivi Mt XV,29–39; XVI,1–12; Mc VIII,1–21; Lc XII,1–12), la parabola del debitore che non perdonava i debiti (Mt XVIII,22–35), il « sinite parvulos venire ad me » (Mt XIX,13–15; Mc X, 13–16; Lc XVIII,15–17), la parabola degli invitati al banchetto (Mt XXII,1–14; Lc XIV,16–24), la congiura di Giuda (Mt XXVI, 1–5; Mc XIV,1–2; Lc XXII,1–6), la guarigione della suocera di Pietro (Mc I,29–39), la guarigione dell'energumeno sordomuto (Mc VII,31–37), l'elemosina della vedova (Mc XII, 38–44; Lc XXI,1–4), la guarigione della donna curvata (Lc XIII, 10–13). Queste lacune non vengono colmate neanche dalle altre fonti siriache, se si eccettua la guarigione della mano arida. Sembra quindi certo provato, a mio giudizio, che s. Efrem, commentando il Diatessaron, non vi abbia letto questi passaggi [1]. Altrimenti non si spiegherebbe bene il suo assoluto silenzio intorno ad essi. Qualche omissione, quale l'episodio dell'adultera, possiamo magari farla risalire al codice che Taziano avrà adoperato per comporre il Diatessaron. Le altre invece, per esempio le genealogie, non ammettono la stessa spiegazione. V'è quindi ragione per supporre che Taziano, nel comporre la sua opera, non abbia voluto fare una armonia *integra e completa* di tutti e quattro i singoli Vangeli. Il suo scopo è stato pratico anzichè scientifico.

Si entra poi nel campo delle ipotesi quando si domanda a quali criteri rispondano siffatte volontarie omissioni. Non sembra probabile che esse siano state dettate da tendenze encratistiche, poichè il Commentario di s. Efrem ricorda espressamente la proibizione del divorzio (Mt XIX,3,4–6,8). Probabilmente la ragione è più semplice. Taziano avrebbe voluto fare una amplissima scelta

[1] Dato lo stato disordinato dell'ultimo brano del Commentario, non vorrei escludere che esso non contenesse prima qualche accenno all'Ascensione.

dei Vangeli trascurando alcune pericopi che a lui sono parse meno importanti.

Una semplice occhiata alle due Tavole basta per rilevare che il Diatessaron non segue con molta esattezza l'ordine cronologico dei Vangeli nè quello in cui sono stati redatti singolarmente. Non si può parlare nemmeno di un ordine prettamente sistematico, poichè anche nel racconto della vita pubblica si mescolano le guarigioni con brani dottrinali e con altri episodi. V'è però, a mio giudizio, qualche elaborazione parziale dell'ordine in un senso sistematico o pratico. Infatti dopo l'ingresso trionfale a Gerusalemme si accumulano molte prediche di Gesù nel Tempio, alcune di esse di data anteriore (Io X,22-39, Lc XVII,20-37; XII,35-59), le quali si chiudono con le predizioni a carattere escatologico. Per quel che riguarda la successione storica degli eventi è curioso osservare che se generalmente viene preso come base Matteo, in altri casi serve invece Marco; mai però Luca.

Dallo scopo pratico che rivela l'ordinamento armonistico del Diatessaron è logico dedurre che la sua destinazione fosse anche pratica. Va esclusa la ricerca scientifica, come quella che ha guidato la composizione dell'Esaplare di Origene. Se poi si considera l'epoca in cui l'opera è stata elaborata — prima del sec. III — è impossibile che essa sia stata fatta per lettura spirituale dei monaci. Non sembra restare se non un'altra ipotesi e cioè l'uso nella liturgia. Questa ipotesi viene convalidata dai vantaggi che il Diatessaron offre per questa destinazione. Esso infatti omette i doppioni dei sinottici, scarta qualche brano meno « leggibile » quale le genealogie e trascura qualche prodigio di minore portata. Il Diatessaron sarebbe, secondo questa teoria, un « Evangeliario » a scopo liturgico facilmente maneggiabile e sufficientemente completo per servire all'istruzione catechetica dei fedeli. Ciò può spiegare anche la sua prevalenza sulla *vetus syra* nei primi secoli e la larghissima diffusione che ha goduto sia in Oriente che in Occidente.

I. Ortiz de Urbina S. I.

INDEX VOLUMINIS XXV-1959

1. — LUCUBRATIONES

2. — RECENSIONES

OMNIA IURA RESERVANTUR

Copyright by Pont. Inst. Orient. Romae

GIOACCHINO PATTI, *Direttore responsabile*

Impr. pot.: Romae, 11 - XII - 1959 A. RAES S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex. Vic. Urb.* 14-XII-1959 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. *Vicesg.*

TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA — 20-XII-1959